Suflet Oltenesc
REVISTĂ DE ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE CULTURALĂ
FONDATĂ ÎN 1927
SERIE NOUĂ - ANUL VI - NR. 3 - 2002

O antropologie a palestrei

Nicolae Panea

Ca orice alte ştiinţe, folcloristica, etnologia au prejudecăţile lor, cu atât mai mult cu cât însuşi locul lor în câmpul epistemic este privit cu destulă toleranţă. Cazul românesc este chiar mai complicat. Istoria acestor discipline este o cursă lungă în vederea legitimării domeniului, câmpului de interese ştiinţifice, statutului proiectelor, dar, în acelaşi timp, şi un exemplu de paradox. Etnologia, deşi încearcă să-şi croiască o cale regală prin pădurea de conexiuni cu alte ştiinţe ale socialului, lasă intenţionat nedefrişate zone importante ale referenţialului pe care vrea cu atâta ardoare să-l stăpânească singură. Modernitatea ei este sinonimă cu ridicarea unei atrăgătoare, impozante construcţii ce adăposteşte "genurile majore": relaţiile de rudenie, teoriile asupra religiei, miturile, riturile, vrăjitoria, simbolurile. Dintr-o prejudecată, ce seamănă mai curând cu un complex identitar-epistemic, ea consideră lipsite de importanţă practici pe care socialul le-a legitimat, cum este sportul, de exemplu, abandonându-le ocazionalului şi futilului, favorizând un comportament ştiinţific segregaţionist şi, implicit, o logică a restrictivului, ceea ce este paradoxal pentru o ştiinţă ce se vrea stăpână a socialului total. Împotriva unei prejudecăţi nu poţi lupta creând alte prejudecăţi.

Antropologia urbanului îşi dovedeşte şi în acest sens utilitatea, necesitatea şi deschiderea. Ea nu promovează moda, avangarda, ci curiozitatea productivă, distrugând prejudecăţile. Oraşul este o prezenţă socială indiscutabilă, la fel şi sportul, şi a nu înţelege că, atât ca spectacol dar, mai ales, ca practică socială, acesta este capabil să devină obiect de studiu antropologic, înseamnă a-ţi contrazice vocaţia, menirea, apartenenţa la grupul ştiinţific al antropologilor. Pe de altă parte, a considera studierea sportului ca specifică sociologiei doar din dorinţa de a prezerva puritatea câmpului ştiinţific antropologic şi a respecta tradiţia acestei ştiinţe obsedate de societăţile simple, înseamnă a nu depăşi o anume rigiditate a comportamentului ştiinţific. Este adevărat că tradiţia maussiană exaltă studiul instituţiilor, este la fel de reală şi pertinenţa unor astfel de studii, cum la fel de reală, pe de altă parte, este şi autoiluzionarea antropologului că poate descrie socialul în globalitatea lui. Dar aceeaşi tradiţie nu a exclus niciodată din ecuaţie individul, ori sportul sugerează tocmai exprimarea şi realizarea individului în contextul noului cod social sau, altfel spus, finalitatea acţiunii sale sociale. Sportul este doar vârful colorat şi pasional al unui iceberg a cărui faţă nevăzută ascunde o nouă concepţie despre timp a individului social, un nou ritm de viaţă, realităţi economice şi proiecţii simbolice noi, relaţii economice şi politice inedite, cu alte cuvinte o nouă şi enormă piaţă de practici sociale [Mugnaini, Clemente 1997: 177]. Studierea acestei pieţe se face accelerat în antropologia europeană, conştientă că timpul pierdut trebuie recuperat, dar şi că politropia socialului poate trece cu repeziciune în nonproductivitate fenomene inedite ale contemporaneităţii. Bibliografia domeniului devine din ce în ce mai consistentă, structurând o adevărată, o numim noi, *antropologie a palestrei*(1). Ea trasează principalele

Campionatul Mondial de Fotbal, Koreea-Japonia 2002; Suporteri japonezi la unul dintre meciurile echipei naţionale

axe teoretice ale abordării sportului ca instrument de înţelegere şi imagine a societăţii, a permeabilităţii sale în faţa puterii politice şi a intereselor economice, a contribuţiei sale la crearea identităţii colective.

Christian Bormberger, deşi subliniază sărăcia abordărilor etnologice ale spectacolului sportiv, consideră că se pot identifica mai multe dimensiuni ale "experienţei sociale şi culturale" care pot defini sportul ca obiect etnologic: 1. Sportul, catalizator al teoriei genurilor, 2. Sportul şi procedurile de triere pe care societatea le aplică grupurilor sociale care o compun, 3. Sportul, operator identitar (local sau naţional), 4. Sportul şi gestiunea emoţiilor colective, 5. Sportul şi violenţa, 6. Sportul şi goliciunea trupului. Pe baza acestor dimensiuni, Bromberger formulează ulterior [Bromberger 1997:137-149] patru trasee semantice ale oricărei antropologii a palestrei:

1. **Sportul ca instrument de manipulare a maselor**. Această poziţie este susţinută de grupul de la revista *Quel corps* şi mai ales de J - M. Brohm [Brohm 1993], dar şi de U. Eco [Eco 1987]. Practicile sportive şi în special spectacolul sportiv sunt utilizate ca mijloace de propagandă şi mobilizare consensuală, cu scopul de a deturna atenţia maselor de la marile probleme colective şi individuale. Bromberger citează exemplul Italiei fasciste şi al juntei militare argentiniene, dar practica este tipică pentru orice regim totalitar. Tudjman a făcut din transformarea numelui echipei de fotbal Dinamo Zagreb o problemă de stat, Ceauşescu din susţinerea Stelei la fel. Când această iubită echipă românească de fotbal a câştigat, spre surprinderea tuturor, Cupa Campionilor Europeni, victoria ei a devenit victoria regimului. Sportul este investit cu funcţii de defulare. U.Eco apreciază că sportul devine un instrument de echilibru social, pe care societatea îl supralicitează atunci când este cazul: "La société s'équilibre elle-même, en encourageant des millions de personnes à parler sport. Pourvu qu'elles ne parlent pas d'autre chose" [Eco 1987:34] (Societatea se echilibrează ea însăşi încurajând milioane de persoane să vorbească aceeaşi limbă a sportului. Ca să nu vorbească despre altceva.- trad. noastră).

Reciproca poate fi, însă, la fel de valabilă, spectacolul sportiv poate deveni un mijloc de contestare din partea maselor sau a indivizilor. Emigrarea aventuroasă a Nadiei Comăneci a avut mai mult efect asupra imaginii regimului Ceauşescu decât disidenţa internă a partidului. De aceea, Boromberger ţine să sublinieze un adevăr cu certă putere axiomatică: "...quand on tente de cerner les fonctions latentes et instrumentales des spectacles sportifs, on découvre des processus a plusieurs sens, mouvants, contradictoires et rétifs à toute interpretation univoque." [Bromberger 1997:139] (când se încearcă să se identifice funcţiile latente şi instrumentale ale spectacolelor sportive se descoperă procese cu mai multe sensuri, dinamice, contradictorii, ce se sustrag oricărei interpretări univoce. - trad. noastră)

2. **Sportul ca manifestare a animalităţii, a primitivismului comportamental**. Opinia aceasta, formă concretă a teoriilor generate de o psihologie a mulţimii are o îndelungată tradiţie ce începe cu G. Le Bon (*La psychologie des foules*), G. Tarde (*L'opinion et la foule)* şi continuă cu E. Canetti (*Masse et puissance)* şi S. Moscovici (*L'Age des foules)*. Ea nu pare a mai convinge astăzi atât de mult, căci ideea conform căreia orice comportament colectiv are tendinţa regresiunii, căderii în animalitate şi că o astfel de tendinţă acţionează cu o forţă "emulativă" asupra comunităţii trebuie privită nuanţat. Bromberger apreciază drept superficială şi strâmtă o astfel de abordare: "On ne conclura pas pour autant que le public des stades forme une masse invertébrée, unanime et anonyme, ou la conscience se dissiperait dans la joie festive d'être ensemble et dans la mobilisation consensuelle contre l'adversaire. L'analyse de l'intérieur nuance, voire dément, ce que suggère cette vision superficielle." [Bromberger 1997:139] (Nu există nici un motiv să conchidem că publicul stadioanelor formează o mulţime nevertebrată, unanimă şi anonimă, a cărui conştiinţă se disipează în bucuria festivă de a fi împreună şi în mobilizarea consensuală împotriva adversarilor. Analiza din interior nuanţează, chiar dezminte, ceea ce sugerează această viziune superficială. - trad. noastră)

3. O prelungire modernă şi nuanţată a opiniei precedente este cea conform căreia **sportul ar fi o resurgenţă contemporană a unui comportament arhaic**. Este adevărat că o importantă confruntare sportivă poate trece drept o bătălie ritualizată, dar este periculos să apropii comportamentul violent, disponibilitatea suporterilor de pretutindeni de a-şi "înfrunta" duşmanul de la cealaltă tribună, de modelul arhaic al tribului. O galerie, aşa cum am precizat de altfel (vezi supra), se supune mai curând legilor reţelei, este o structură fluidă, efemeră. Arhaizarea acestui model asociativ ar fi un demers total contraproductiv, cu atât mai mult cu cât suporterismul "...s'affirme par bien des aspects, comme une attitude profondément moderne, voire avant-gardiste. Ces jeunes passionnés cultivent par exemple un sens aigu de la spectacularité médiatique [...] en Italie, ils organisent des émissions de télévision à leur propre gloire où leurs leaders se mettent en scène avec un art consommé du vedettariat." [Bromberger 1997:140] (se impune prin numeroase aspecte ca o atitudine profund modernă, chiar avangardistă. Aceşti tineri pasionaţi cultivă un profund simţ al spectacularităţii mediatice [...] în Italia, ei organizează emisiuni de televiziune pentru propria glorie unde liderii lor se pun în evidenţă cu o perfectă artă a vedetismului. - trad.noastră).

Mai mult chiar, peste tot în lume, marile galerii funcţionează ca întreprinderi economice; au salariaţi, magazine, unităţi productive, secretariate şi purtători de cuvânt. Sportul este, mai curând, o foarte bună afacere şi nicidecum o metaforă arhaizantă.

4. **Sportul ca imagine a poziţiilor sociale**. O astfel de corespondenţă a tentat etnologia franceză a deceniilor opt şi nouă [Pociello 1981; Bourdieu 1973; Segalen 1994].

Plecând de la ideea că sporturile nu formează un univers omogen, s-au creat tipologii care au pus în paralel trăsăturile unor discipline sportive şi stilurile de viaţă ale spectatorilor.

(continuare în pagina 2)

4 Marius NICA — *Despre o dimineaţă a limbajului*
7 Magda BRATU — *Focurile de Joi Mari. Încercare de lectură a unui text folcloric*
8 Markus MÜLLER — *Despre Antropologia Generativă. De vorbă cu René Girard (II)*
10 Camelia BURGHELE — *Praxisul terapeutic şi psihoterapeutic - perspective medicale*
12 Constantin MIHAI — *Schiţă pentru o Antropologie a Imaginarului*

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

O antropologie a palestrei

(Continuare din pagina 1)

Bromberger consideră că tentația clasificărilor sistematice este nerelevantă și că adevărata problemă trebuie căutată la nivelul receptării plurale și a coexistenței polemice între receptor și cumulul de forme emitente, dar și între receptori, ei înșiși: "La leçon des faits pose, à vrai dire, un autre problème: comme des groupes distincts s'approprient-ils un même objet, interprétent-ils une même pratique, reçoivent-ils un même message? C'est cette coexistence polémique des visions contrastées de l'équipe, du club, du jeu, des joueurs qui ressort des entretiens approfondis avec des spectateurs d'origines diverses." [Bromberger 1997:141] (Înțelesul acestor fapte ridică o altă problemă: în ce fel mai multe grupuri distincte își revendică același obiect, interpretează aceeași practică, primesc același mesaj? Din anchetele aplicate asupra unor spectatori cu origine diversă a reieșit aceeași concluzie privind coexistența polemică a viziunilor contrastante referitoare la echipă, club, joc, jucători. - trad. noastră)

Dincolo de aceste trasee, un fapt rămâne incontestabil: popularitatea sportului, popularitate ce emerge din capacitatea acestuia de a încarna idealul unei societăți concrete. Cum a arătat Ehremberg [Ehremberg 1991], sportul poate susține idealul oricărei societăți democratice și anume: "n'importe qui peut devenir quelqu'un", că statutul nu este ereditar, ci se dobândește printr-o retorică a competiției bine gestionată și orchestrată.

Note:

1. A. Guttman 1978. *From ritual to record. The nature of modern sports*, New York, Columbia University Press; N. Elias, E. Dunning 1986. *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilising process*, Oxford, Basil Blackwell; C. Bromberger 1995. *De quoi parlent les sports?*, în "Terrain", no. 25, p. 5-12; M. Canevacci, V. Padiglione, M. Panuzzio (volum îngrijit de) 1984. *Lo sport tra natura e cultura. La construzione sociale dell'aggresività della competizione e della solidarita nello sport*, Napoli, Guida; R. Bauman 1992. *Folklore, cultural performance and popular entertainments*, London, Oxford University Press.

Bibliografie:

1. Fabio Mugnaini, Pietro Clemente 1997. *Il corpo dell'atleta tra gara e festa*, în *Il corpo e la festa* (a cura di Piercarlo Grimaldi), Roma, Meltemi.

2. C. Bromberger 1997. *Le spectacle sportif: un objet ethnologique?*, în *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs* (sous la coordination de Anne-Marie Desdouits et Laurier Turgeon), Laval, Presses de l'Université de Laval.

3.J. - M. Brohm 1993. *Les emeutes sportives. Critique de la domination*, Paris, L'Harmmatan.

4.U. Eco 1987. *Jeu de massacre et de voyeurs*, culegere de opinii privind sportul ale savantului italian, alcătuită de G. Pessis-Pasternak și publicată în revista "Emois", nov.

5.C. Pociello 1981. *Sports et société. Approche socio-culturelle des pratiques*, Paris, Vigot; P. Bourdieu 1973. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit; M. Segalen 1994. *Les enfants d'Achile et de Nike*, Paris, Metaillé.

6.J. Ehremberg 1991. *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.

Industrie culturală, cultură de consum

Din ce în ce mai des în ultimii ani și, am putea spune, ca o caracteristică a studiilor de antropologie dedicate zonelor ex-comuniste aflate într-o continuă tranziție, problema trecerii de la un anumit tip de societate la altul, de la un tip de economie la altul și a mutațiilor sociale implicate a constituit un productiv câmp de analiză.

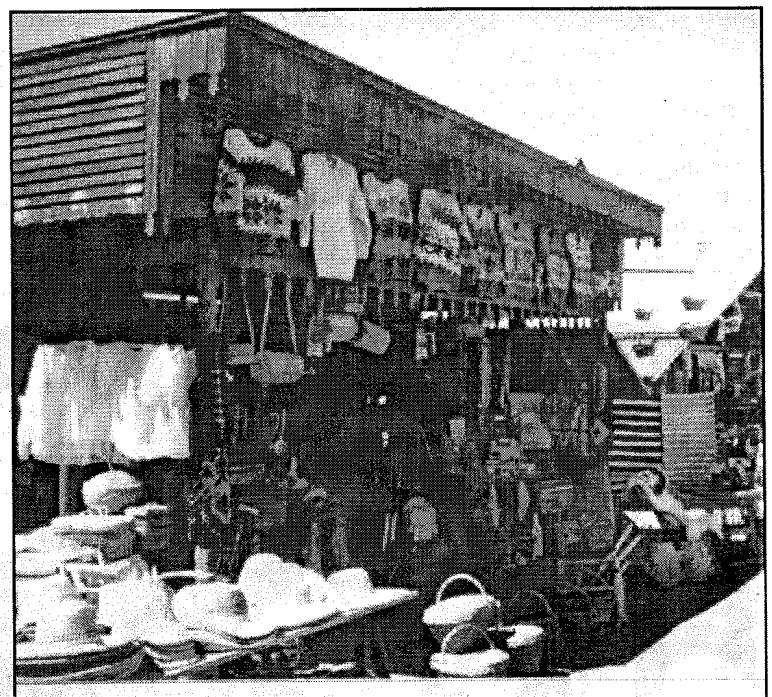
Nu puține au fost teoriile privind *cultura de consum* și modul în care indivizii și-au conturat propriile opinii asupra *consumului* și *culturii* în lumea modernă. Efortul fundamental a fost să ofere și să dea un sens acestor teorii și probleme ca parte a mai amplei dezvoltări a gândirii sociale de-a lungul perioadei moderne. Ne interesează mai puțin întrebarea "Ce este cultura de consum" și mai mult modul în care anumite experiențe și dileme moderne au fost formulate: dezvoltarea societății moderne, relația dintre nevoi și structurile sociale, relația dintre libertatea de a alege și puterea sistemelor comerciale, natura *sinelui* și a identităților într-o lume post-tradițională, reproducerea ordinii sociale - prosperitatea și progresul - și a statutului social, soarta modernă a indivizilor și a lumii intime, private, de zi cu zi.

Modul de abordare a domeniului culturii de consum este un răspuns la o problemă endemică a acestui *câmp*: cultura de consum este redescoperită odată la fiecare câteva decade sau, mai malițios spus, a fost reformulată, îmbrăcată în haine noi și relansată ca produs nou, academic sau politic, cu fiecare generație, începând cu secolul al XVI-lea. Cea mai recentă recuperare - de către post-modernism și de neo-liberalism în anii '80 - a constituit un special și profund *an zero* al revoluției culturii de consum. Cu precădere post-modernismul a propus și dezvoltat opinii, cel puțin interesante. Datorită însăși naturii sale, acesta a tins să definească cultura de consum în opoziție cu modernitatea, după cum post-modernismul însuși a fost definit ca o reacție la modernism.

Studiul culturii de consum nu presupune însă simplul studiu al textelor și al textualității, al alegerilor individuale și al conștiinței, al nevoilor și dorințelor, ci, mai degrabă, studiul tuturor acestor lucruri în contextul relațiilor, structurilor și sistemelor sociale. Reprezintă studiul condițiilor sociale în care nevoile personale și sociale și organizarea resurselor sociale se definesc reciproc.

Tema centrală este conceptul de *nevoi* care explorează relația socială dintre viața privată și instituțiile publice. Modurile de reprezentare a acestor relații pot fi grupate pe trei mari categorii: comercializarea și economia; reproducerea culturală; etica și identitatea.

De-a lungul întregii perioade moderne a circulat ideea potrivit căreia producția socială nu are nimic de-a face cu valorile sociale. Ideologii diferite derivă aceste valori în moduri diferite: liberalismul tratează individul ca pe autoritatea suverană; conservatorismul a preamărit tradiția, istoricitatea și cultura; marxismul are un angajament etic față de puterile creative ale omului. Ceea ce este comun este sentimentul culturii de consum interpretate prin prisma abilității sale de a susține moduri de viață dorite - de a ieși în întâmpinarea nevoilor. Mai mult decât atât, și aceasta a fost probabil punctul central în studiul culturii de consum, este și întrebarea dacă sistemele sociale de alocare a resurselor vine în întâmpinarea



Corund (2002) - Foto: Mihai Fifor - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

nevoilor definite autonom de către grupuri sociale și comunități și dacă fac aceasta în mod echitabil sau dacă aceste sisteme (forțele din piață, corporații private, instituții culturale și media, instituțiile științifice etc.) au puterea de a defini nevoile oamenilor pentru ei sau dacă, procedând astfel, reduc accesul anumitor indivizi la resursele pe care ei le cred potrivite pentru a le defini și conduce viața.

În chiar procesul de a ajuta la construirea *vieții private* cultura de consum a legat inextricabil lumea intimă de pu blic, de social, de macro, permițând acestora să invadeze privatul într-o foarte mare măsură. Cultura de consum este în mare parte mundană; cu toate acestea această mundanitate este cea unde trăim și respirăm din ce în ce mai mult, pe măsură ce simțim că sfera publică a vieții a devenit un spectacol de consum, care este mereu mai îndepărtat ca sferă a acțiunii directe.

Cultura de consum este prin urmare o poveste a luptei pentru *miezul* vieții de zi cu zi, bătălie pentru controlul texturii cotidianului.

Consumul de bunuri și de servicii necesită mobilizarea resurselor sociale și este întotdeauna realizat potrivit unor aranjamente sociale specifice, ale organizării productive, abilităților tehnologice, relațiilor de muncă, proprietate și distribuție. Aranjamentele specifice la care s-a ajuns, modul în care relațiile de producție și relațiile de consum se mediază unele pe altele, plasează consumul în mijlocul întrebărilor despre ce fel de societate suntem: cum se reglează accesul la obiectele de consum; care este logica ce determină natura bunurilor care sunt oferite lumii obișnuite; cum sunt definite, identificate sau mediate noțiunile noastre de nevoi, identitate, mod de viață.

Truismul că toate obiectele de consum sunt purtătoare de semnificație le implică într-un câmp mai amplu al reproducerii culturale. Chiar și cel mai intim act de consum pune în mișcare sisteme publice sau private de semne .

În consumul mundan construim identități sociale și relații din resursele sociale pe care le angajăm ca abili agenți sociali.

Consumul a depins întotdeauna de aranjamente sociale pe care le numim economice acum. Obiectele de consum au întotdeauna o semnificație culturală si au fost folosite de când lumea pentru a reproduce cultural identitățile sociale.

* * *

Corund, județul Harghita. Mai 2002. O zi a săptămânii ca oricare alta. De-o parte și de alta a șoselei care traversează comuna dinspre Sovata către Odorheiul Secuiesc se *construiește* cu generozitate una dintre cele mai interesante imagini a ceea ce putem numi, fără malițiozitate ori teamă că am putea greși, *industrie culturală aplicată*.

Domeniul **declarat** de acoperire: arta populară tradițională. Domeniul **acoperit**: arta populară (de citit aici *popular* în sensul său antropologic).

Intrată în circuitul cultural cu precădere ca renumit centru de ceramică, localitatea abia de mai poate oferi individului interesat de vasele ceramice tradiționale ale zonei două sau trei ateliere de olărit. Fie acoperite de mai noul tip de produs specific de acum Corundului, fie plasate în afara zonei principale de tranzit a potențialilor clienți, acestea par să fi intrat definitiv într-un con de umbră în ceea ce privește prezența lor ca mărci active, generatoare de identitate. Totuși, n-am fi oneşti dacă nu am menționa aici două ateliere absolut minunate prin ceea ce produc sau mai degrabă produceau. Într-unul dintre ele sunt expuse chiar tradiționalele vase de ceramică de Corund,s cu combinația alb-albastru atât de specifică. Meșterul nu reușește să comunice teribil de bine cu noi și cât privește clienții...praful de pe vasele expuse vorbește de la sine. Printre exponate, câteva diplome de participare la diverse târguri organizate sub egida Cântării României în anii de dinainte de 1989.

La stradă, însă, imaginea este total diferită. Multitudinea de standuri compune un bazar uriaș, paradoxal de compact în eterogenitatea sa. Este practic inutil să încerci să identifici elementul tradițional în produsele expuse spre vânzare. Ochiul etnologic este brutal și continuu deviat dinspre o zonă dorită a referențialului tradițional către un nou referențial, unul care impune un alt tip de *valoare*, zona producției de serie orientată cu precizie către un anumit tip de client, turistul aflat în tranzit. Mixtura de produse, de la pălării din pai, coșuri de nuiele, ciorapi de lână, tocătoare pentru pâine, rochii realizate manual la Covasna, diverse tipuri de veselă din lemn, la huse din bile de lemn pentru scaunele autoturismelor și de acum celebrele bâte de baseball. Ciudat este însă faptul că, dincolo de senzația ușor neplăcută pe care o încerci ca specialist etnolog, se află un sentiment plăcut, de familiar, tentația de a abandona ideea de ceramică de Corund ca marcă identitară a zonei în favoarea noului tip de element de identificare, construit tocmai prin eterogenitatea produselor atât de cunoscute deja, fiind extrem de puternică. Putem să vorbim mai degrabă, de intrarea lor într-o zonă de așteptare, tendința evidentă fiind aceea de a pătrunde în fondul cultural comunitar pasiv. Aceasta presupune modificarea interfeței identitar-culturale a centrului, prin acceptarea de către comunitate a unui nou tip de reper de identificare, reper pe care-l propune și celuilalt tip de spațiu cultural, cel aflat evident dincolo.

Cum se mai definește în aceste condiții *tradiționalul* în context corundean? Și oare câtă lume ar mai putea identifica un vas de ceramică de Corund ca fiind specific zonei? Și dacă *tradițional* devine produsul industriei de artizanat, care este mecanismul care conduce la această tranzitare culturală și la identificarea sa ca atare?

Vom încerca în materialul nostru să identificăm punctele de articulație ale unui proces deosebit de complex de translație a artefactului de pe un palier simbolic pe un altul, de la un anumit tip de valoare la altul, de la un tip de piață la altul.

Și nu întâmplător ne-am oprit tocmai la cazul Corundului ca element definitoriu pentru o posibilă aplicație a teoriei culturii de consum și a modului în care

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

...și câte ceva despre meșterii populari

Mihai Fifor

este aceasta reflectată în prezent de realitatea de pes piața artei populare tradiționale.

Pentru că una dintre problemele pe care le are de rezolvat, din ce în ce mai des în ultima vreme, orice organizator de târg al meșterilor populari este prezența tot mai numeroasă a negustorilor de produse de artă populară tradițională, adică acei *dealeri* ai artei tradiționale. Resimțiți ca intruși în lumea meșterilor și tratați ca atare de aceștia, negutătorii sunt sursa unor tensiuni ce vin să contureze și să accentueze fractura ce apare între producătorul silit să se adapteze din mers la presiunea pieței, presiune nu ușor de suportat, și comerciant, adică cel care reglează, în ultimă instanță, relațiile de pe piață. Element destul de nou pentru piața artei tradiționale, *economia de piață* face ca, cel puțin pentru moment, meșterii mai în vârstă, adică, în mod mai mult sau mai puțin paradoxal, cei a căror marfă este cel mai bine cotată pe o piață a valorii etnografice, să se regăsească într-o zonă marginală a pieței economice/comerciale, lipsa de abilitate în a-și vinde produsele spunându-și cu claritate cuvântul. Pentru că este deosebit de interesant faptul că marfa acestora, pusă în vânzare de un astfel de *dealer,* intră într-o cu totul altă zonă valorică, acesta reușind ca pe lângă valoarea sa estetică să adauge și valoare economică, fapt ce atrage după sine un alt mod de prezentare pe piața artei tradiționale și, implicit, mult mai buna sa desfacere.

Mercantilizarea produsului va duce la deplasarea centrului de greutate valoric al artefactului dinspre un pol valoric spre altul și la situarea produsului în aria a ceea ce numim îndeobște *industrie culturală*. Evident, cuvântul *industrie* nu trebuie înțeles literal. El se referă la standardizarea lucrului însuși și la raționalizarea tehnicilor de distribuție, și nu strict la procesul de producție. Așa că, la rândul ei, relația producător - consumator se modifică în mod aproape esențial, în cazul producătorului de artă tradițională.

Interesant ar fi de remarcat faptul că, dacă cel puțin în cazul societății tradiționale românești, până la mijlocul secolului trecut, meșterul popular nu era nicidecum perceput ca atare, producerea și desfacerea produselor sale respectând cu totul legile clare ale pieței, odată cu trecerea de la o societate tradițională la o societate industrială și post-industrială, produsul își pierde valoarea funcțional-economică, pentru a intra, așa cum ar fi fost firesc, în sfera valorii estetice. Astfel, începând cu anii '60 și cu industrializarea masivă și forțată a României, apare pe piață o nouă ramură industrială. Este vorba de ceea ce a fost denumit ca *artizanat*. Apariția primelor magazine specializate și a cooperativelor axate pe producția de bunuri de artă populară face ca artefactul să tranziteze către zona industriei culturale, *citirea* sa făcându-se prin prisma unui cu totul alt cod cultural. Și aceasta pentru că, așa cum au exprimat Brecht și Suhrkamp acum 30 de ani, produsele culturale ale industriei sunt guvernate de principiul realizării lor ca valoare și nu prin conținutul și formația armonioasă specifice. Întreaga practică a industriei culturii transferă motivul profitului în forme culturale [Adorno 2001:258]. Individul hibrid al noului oraș industrial abandonează destul de rapid formele culturalé ale mediului de origine în favoarea produsului standardizat al industriei culturale, în speță a artefactului oferit de producția de artizanat. Ar fi interesant să ne reamintim aici de adevărata modă culturală care impunea machetele de case țărănești, șervețelele de artizanat sau figurinele echipate în costum tradițional și ambalate in cutii de plastic transparent ca cele mai comune daruri ce puteau fi oferite.

În tot acest timp meșterii populari s-au văzut în situația de a-și reorienta producția către un nou grup-țintă, respectiv clienții târgurilor de artă populară și a manifestărilor organizate sub "generoasa egidă" a Cântării României. Meșterul devine astfel *laureat*, produsul său intrând de acum în altă zonă culturală, valorizată instituțional printr-un intermediar ideologizant-politic. Identificarea artei tradiționale se face printr-un alt tip de filtru, resemantizarea sa având la bază o manipulare a artefactului în cadrul unui mai amplu discurs politic, unul aflat în permanentă criză de elemente de sprijin pentru consolidarea retoricii identitar-naționaliste. Arta populară trebuia să devină bun cultural, piesă de rezistență în imaginea de export a României. De aici și până la trecerea la producția de serie a obiectelor de *artizanat* a fost doar un simplu pas. S-a bruscat astfel, prin intervenția statului asupra acestui segment, încă un nivel al civilizației tradiționale românești, impunându-se procesul de tranzitare către un nou tip de valoare, prin arderea, ca de obicei, a etapelor pe care această transformare ar fi trebuit să le parcurgă în mod natural. Producătorul de obiecte de uz casnic, specifice gospodăriei tradiționale, a devenit *meșter popular*, actant cultural al noului tip de manifestare culturală, târgul ca manifestare cultural-politică instituționalizată.

Caracterul impus al procesului de reorientare a acestui segment cultural s-a resimțit, însă, cu adevărat abia după 1989, atunci când industria artei populare a intrat aproape total într-un con de umbră și când, sub impulsul unei noi mode culturale, aceea a reinventării tradiției, s-a încercat reactivarea unui segment cultural al societății românești.

Că a reușit sau nu, este destul de greu de stabilit și oricum, nu ne-am hazarda în astfel de afirmații tranșante. Vom încerca doar să discutăm două cazuri, două modele diferite de *adaptare* la o realitate în construcție, așa cum este cea românească în tranziție.

Emblematică pentru România, renumita ceramică de Horezu a fost ani la rândul extrem de căutată pe piața consumatorilor de artă populară, vasele produse de meșterii vâlceni fiind regăsite în aproape orice locuință la loc de cinste. Fără a avea nici o legătură cu simbolistica tradițională a zonei, comercializarea producției de ceramică a fost una relativ înfloritoare, estetica aparte a ornamenticii acesteia constituind criteriul de bază al situării sale extrem de favorabile în fluxul pieței. Având o desfacere relativ asigurată prin rețeaua de magazine de artizanat, meșterii din Horezu și-au putut conserva meșteșugul fapt dovedit și de prezența lor suficient de activă în diversele târguri de artă populară. Odată cu dispariția treptată a rețelei de desfacere, asigurată de stat, în cele din urmă, meșterii s-au văzut în situația de a-și construi suficient de rapid o nouă piață de desfacere, în condițiile suficient de dure ale noului tip de economie pe care a impus-o noua stare de fapt din România. Din păcate, însă, acest lucru s-a dovedit a fi suficient de anevoios, constatarea că, de fapt, segmentul de piață pe care-l dominau, alături de ceramica neagră, nu era unul stabil, ba, mai mult, era chiar unul fals construit, ca de altminteri și în cazul altor produse, impunându-se de la sine. Nu s-a putut lua astfel în considerație o clientelă fidelă, situația în care s-au regăsit brusc meșterii fiind una cel puțin neplăcută. Toate acestea au fost dublate și de o inerție mentalitară destul de pronunțată, realitate tot mai evidentă în anii din urmă. Adaptarea la regulile strânse ale pieței s-a făcut greoi, fapt resimțit cu claritate în dinamica târgurilor specializate. Analiza a două ediții ale Târgului Meșterilor Populari, organizat anual la Craiova, ne demonstrează cu claritate aceste lucruri. Dacă, cel puțin în anii din urmă, standurile vâlcenilor, minunate din punct de vedere etnografic, înregistrau o cotă decentă de vânzări, ultimele ediții au marcat intrarea într-un con de umbră evident al meșterilor din Horezu, în ciuda tuturor eforturilor organizatorilor de a menține cota renumitei ceramici. Motivația este una simplă: intrarea pe piață a unui nou tip de producător și al unui nou tip de produs. Ne referim aici la "meșterii" din Ardeal, respectiv la cei din Baia Mare și la cei din Corund, județul Harghita. Cu standuri impresionante prin diversitatea produselor, dar și prin calitatea acestora, meșterii respectivi practică o politică de piață extrem de agresivă, fapt resimțit rapid la nivelul vânzărilor. Etnograful va strâmba din nas și pe bună dreptate: produsele acestora sunt rareori tradiționale. Cu toate acestea, accentuăm, vânzarea acestora crește de la an la an. În cele din urmă, târgul respectă criteriile de funcționare ale pieței, iar acestea se reglează conform unei reguli pe cât de simple, pe atât de aspre: cererea și oferta. Dincolo de acestea, toate celelalte criterii sunt numai unele secundare. Care este motorul acestei manipulări a pieței? Spuneam, rapida adaptare la noul tip de economie. Astfel, dacă meșterii de Horezu își continuă prezența în piață cu același tip de produs, produs cu valoare strict estetică, producătorii din Ardeal inovează de la an la an, produsele lor, chiar dacă ieșite de mult din zona artei tradiționale, fiind perfect adaptate la ceea ce par să ceară consumatorii. Și asta n-ar fi totul.

Vom reveni aici la "meșterii" corundeni. Extrem de mobili, ei sunt o prezență constantă pe cele mai aglomerate piețe, așa cum ar fi, de pildă, litoralul în sezonul estival. De fapt, trebuie să facem o precizare. Nu este vorba despre producători de ceramică, din ce în ce mai puțini la număr, ci de negutători de un anume tip de produse, devenite în timp marcă identitară pentru localitatea cu pricina. De la tot soiul de obiecte din piele sau din lemn, până la rochii și prosoape, standurile corundenilor reprezintă un soi de bazar uriaș în care cumpărătorul intră și nu pleacă cu mâna goală.

Urmându-le exemplul și sesizând lipsa sufocantă a posibilității de desfacere a produselor, cei din Horezu atacă piețe din Occident, din ce în ce mai des tinerii meșteri preferând vânzarea în Austria sau în Germania, participării la acțiuni culturale de tipul târgurilor de profil, unde premiul acordat de organizatori nu le mai spune nimic. La urma urmelor, recunoașterea valorii produsului este dată de nivelul desfacerii și nu de diploma de participare la târg. Se remarcă fractura brutală de mentalitate între generațiile mai vârstnice de meșteri, care continuă să caute confirmarea valorii produselor lor în diploma acordată la astfel de manifestări, și cei tineri, care înțeleg noul tip de relații pe care le impune piața și care se adaptează rapid la acestea. Ei se adaptează, de fapt, fără a sesiza acest lucru, la ceea ce numeam *industrie a culturii*.

Noutatea în ceea ce privește industria culturii este primatul direct și nedeghizat al unei eficiențe precise și pe deplin calculate în privința produselor ei cele mai specifice. Și, așa cum arăta și Theodor Adorno în celebrul său studiu asupra industriei culturii, "...tehnica industriei culturii este, de la început, una a distribuției și a producerii mecanice, și de aceea rămâne întotdeauna exterioară obiectului. Industria culturii își află suport ideologic în măsura în care se apără de potențialul tehnicilor conținute în produsele ei. Ea trăiește în mod parazitar din tehnica extra-artistică a producției materiale de bunuri, fără să ia în considerație obligația față de întregul artistic intern implicat prin funcționalitatea lui (*Sachlichkeit*), dar și cu privire la legile formale cerute de autonomia estetică" [Adorno 2001:259].

Târgul meșterilor populari, Craiova (2001) - Foto: Antipa Croitoru - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

În ultimă instanță, industria culturii nu mai are nici măcar nevoie să caute profitul, fapt în care își avea originea. Aceste interese s-au obiectivat în cadrul ideologiei ei și chiar și-au căpătat independența față de obligația de a vinde produsele culturale care oricum trebuie asimilate.

Bibliografie:

Theodor Adorno 2001. "Reconsiderarea industriei culturii" în Alexander, Jeffrey C. și Steven Seidman (eds.), *Cultură și Societate*, Iași, Institutul European.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Despre o dimineață a limbajului

Marius Nica

Raportul dintre gândire şi limbaj a preocupat mult timp lingvistica şi semiotica europeană. Până în secolul XIX, când cercetătorii faptelor de limbă s-au apropiat de forme culturale extra-europene, gândirea occidentală a fost influenţată în mare măsură de filosofia aristoteliană, în special de teoria *categoriilor*. În momentul însă în care lingvistica europeană descoperă modelul oriental al perspectivei asupra limbii şi a faptelor de gândire în general, conceptele tradiţionale sunt aduse în faţa unei provocări ce va schimba fundamental percepţia generalizatoare a *semnului*.

Astfel, contextul cultural indian a oferit o elaborare diferită de cea europeană a relaţiei dintre gândire şi limbaj, fapt ce a determinat o "dublă perspectivă, o privire din două unghiuri deosebite, asupra aceluiaşi obiect" [Al-George 1976:10]. Dacă până în secolul XIX, teoriile despre limbă erau, în mare măsură, tributare gândirii Greciei antice, odată cu organizarea lingvisticii ştiinţifice, cercetătorii s-au confruntat cu forme lingvistice extra-europene, ceea ce a produs o schimbare a sistemului conceptual şi a raţionamentelor despre limbă şi gândire.

Sectorul indian s-a identificat cu o percepţie complet diferită de cea europeană asupra lumii, asupra relaţiilor dintre om şi univers, dintre individ şi comunitate, categoriile gândirii suprapunându-se peste cele mitico-rituale. Apare astfel ca fiind evident faptul că şi sistemul gramatical va fi determinat de modelul ritualic, analiza limbajului fiind calchiată pe cea a ritului [Al-George 1976:12]. În lucrarea sa *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Sergiu Al-George, demonstrând izomorfismul ritului cu limba, aduce drept argument afirmaţia lui Ferdinand de Saussure, conform căreia ambele (şi ritul şi limba) sunt *sisteme de semne* [Al-George 1976:16]. Departe de a fi identice, ele prezintă diferenţe specifice care contribuie însă la o mai bună perspectivă asupra lor: "Sistemul semiologic al ritului se deosebeşte de cel al limbii prin faptul că regulile care-i instituie forma expresivă nu mai sunt automate şi obscure, ci elaborate deliberat; ceea ce este implicit în limbă se află explicit în rit. Plecând de la această constatare, devine evident că forma ritului o poate dezvălui mai uşor pe cea a limbajului, putând îndeplini faţă de acesta din urmă rolul unui model [...]"[Al-George 1976:19]. Iar limba sanskrită, aşa cum a fost ea înţeleasă prin intermediul tratatului de gramatică al lui Panini[1], oferă modelul necesar pentru a susţine aceste judecăţi.

Semiologul român observă similitudinea ce există între cele şase categorii morfologice din sistemul gramatical sanskrit (*karaka*)[2] şi categoriile ritului sacrificial. Demonstraţia este solidă şi se fundamentează atât pe textele indice, cât şi pe judecăţile lingviştilor occidentali (J. Anderson, N. Chomsky). Dar afirmaţia conform căreia corespondenţa dintre *karaka* şi cazurile gramaticii tradiţionale este relativă, cele două scheme fiind "complet diferite în relaţia lor cu expresia lingvistică", reduce ideea similarităţii funcţionale între categoriile limbii şi cele ale ritului la spaţiul cultural indian.

Nu contrazicem ideea neconcordanţei perfecte între vechile categorii ale limbii sanskrite şi sistemul cazual al gramaticilor actuale, dar credem că există o relaţie *universală* de determinare pe care modelul ritualic a impus-o asupra limbii. Gramatica lui Panini oferă pentru prima dată această judecată, dar considerăm ca fiind necesară o extrapolare a problemei la nivelul mai general (dar nu mai puţin relevant) al limbilor indo-europene. Astfel, conform datelor oferite de lingvistica modernă, în mileniile II-I î.e.n., vor fi fost opt cazuri (cel puţin pentru paradigma singularului): V., N., Ac., I, L., G., D., Abl. [Wald, Sluşanschi 1987: 229] . La o analiză atentă, ele par să corespundă unui element sau unei etape din cadrul sistemului ritualic (fie el sacrificial sau nu), iar relaţiile dintre ele se suprapun în mod semnificativ peste cele ce apar în timpul performării.

Focurile de Joi Mari - Salcia, Dolj (2001) - Foto:Sebastian Corneanu - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Modelul general al ritualului sacrificial - aşa cum este el propus de Marcel Mauss şi Henri Hubert [Mauss, Hubert 1997] - prezintă, ca principali actanţi, *sacrificantul* şi *sacrificatorul*. Sunt, de fapt, cei doi poli în jurul cărora gravitează întreaga acţiune: cel al emiterii (practicianul, performerul) şi cel al receptării, care este concretizat de persoana care solicită performarea unui anumit act ritualic în scopul refacerii echilibrului fiziologic sau psihologic individual sau al unei comunităţi. Necesitatea "vindecării" determină rolul de solicitant pe care polul receptării şi-l asumă. El este cel care *acuză*, care cheamă în prezenţă practicianul, polul emiterii. El ar corespunde, la nivelul limbajului, cazului **acuzativ** (< lat. *accuso, -are* = a învinui, a denunţa), ce indică "suprafaţa" ce poate fi afectată de o acţiune exterioară (îndeosebi a predicatului). În limbile indo-europene, acuzativul exprimă în general un complement de obiect *asupra* căruia se exercită acţiunea unui verb tranzitiv [Wald, Sluşanschi 1987: 229]. Transpunând în termeni ritualici, observăm frapanta similaritate între sfera de exprimare a cazului acuzativ şi rolul de receptor al persoanei solicitante implicate în ritual.

În momentul *acuzării*, al solicitării ritualului, se stabileşte o relaţie de comunicare între cei doi poli, ce se va traduce prin executarea unui anumit set de gesturi semnificative şi benefice din partea performerului. Acesta - polul emiterii - se identifică cu *preotul* (în sens general); el este individul ce "se află la graniţa dintre lumea sacră şi cea profană şi le reprezintă pe amândouă simultan" [Mauss, Hubert 1997:70]". El răspunde, în schema pe care o propunem, cazului **nominativ** (< lat. *nominatio, -onis* = denumire, numire într-o funcţie), cazul prezentării *subiectului*, a celui ce *înfăptuieşte* o acţiune. La nivelul propoziţiei, nominativul exprimă centrul major de atenţie, elementul care domină întregul enunţ. În cazul ritualului, practicianul este cel care săvârşeşte gesturile semnificative, aflându-se în relaţie de *opoziţie complementară* cu receptorul, care beneficiază de acestea. În sistemul gramatical indoeuropean, nominativul se află în contrast cu acuzativul, cel dintâi oferind substantivul (sau substitutul acestuia), care concentrează şi conduce acţiunea predicatului - dominând celelalte elemente ale propoziţiei -, acţiune ce se exercită asupra obiectului din acuzativ.

Ritualul, ca structură de comunicare, nu se reduce doar la relaţia dintre performer şi beneficiar, ci prezintă, în raport cu polul emiterii, încă două aspecte şi niveluri comunicative: acestea se stabilesc între practician şi un receptor "suprauman". La rândul său, acesta poate prezenta două laturi: pe de o parte - factorul malefic, cel care a produs dezechilibrul[3], iar pe de altă parte - factorul benefic (de natură sacră) ce "susţine intervenţia umană" şi îi asigură astfel reuşita [Coatu 1998:17]. Iar acest fapt este permis tocmai de relaţia pe care performerul (*preotul*) o prezintă în raport cu lumea sacră a zeului / zeilor. Acest act al *in-vocării* corespunde în schema gramaticală cazului **vocativ** (< lat. *vocatus, -us* = chemare, rugă), categorie ce indică, prin excelenţă, interpelarea şi care, la origine, era rezervată adresării, invocării animatelor (divinităţi, persoane, personificări), identificându-se ca expresie exclusivă a strigării, a chemării unei fiinţe *active*, *conştiente* şi *volitive* [Simenschy, Ivănescu 1981: 399]. Şi oare nu sunt acestea atribute ale zeului implicat (invocat) în scenariul ritualic?

Însă comunicarea şi, de fapt, toate celelalte relaţii ce sunt presupuse de actul ritualic nu pot exista decât în cadrul unui *spaţiu favorabil* performării, un spaţiu *sacru*. Acesta are întotdeauna o funcţie de mediere între participanţii la ritual (performer, receptor) şi divinitatea care este invocată sau - în cazul ritualului sacrificial - căreia îi este destinat sacrificiul. *Locul se interpune între om şi zeu* [Gavriluţă 1998:155]. Ritualul poate fi performat într-un spaţiu deja sacru prin el însuşi (templu), dar niciodată în afara acestuia[4]. Pentru ca gestul ritualic să aibă validitate şi eficacitate el trebuie făcut într-un loc ce a fost mai înainte *con-sacrat*. Acestui act al *consacrării* - al trecerii unui spaţiu din domeniul comun în cel al sacrului - îi corespunde la nivelul categoriilor gramaticale cazul **locativ** (< lat. *locatio, -onis* = dispunere, orânduire), expresie evidentă a plasării în spaţiu. Spre deosebire de acuzativ, care exprimă şi el ideea spaţialităţii, dar implicând întotdeauna o formă a mişcării, locativul indică locul fix, fără mişcare *în* sau *dinspre*. Această expresie este rezervată **ablativului**, caz ce se identifică cu însăşi ideea de separaţie, izolare, despărţire. Iar acesta s-ar traduce în termeni ritualici cu momentul (necesitatea) scoaterii dintr-un spaţiu (o stare, în general) profan atât a beneficiarului, cât şi a performerului[5] (împreună cu toate elementele necesare ceremoniei) şi aducerea lor în posibilitatea sacră a înfăptuiri ritualului. Locativul indoeuropean indică totodată şi "timpul în care se realizează o acţiune, un proces, în care se găseşte un obiect, o fiinţă" [Simenschy, Ivănescu 1981: 404]. Şi este de la sine înţeles că necesitatea unui spaţiu deosebit implică şi o temporalitate bine fixată în coordonatele sacrului; ritualul nu se întâmplă *oricând* şi *oriunde*.

În analogia pe care o face între categoriile gramaticale ale limbii sanskrite (*karaka*) şi cazurile limbilor europene, Sergiu Al-George subscrie ablativului funcţia transferului magic ce are loc între actanţii ritualului. Ne permitem să afirmăm că ideea "ablaţiunii" corespunde separării de un mediu (sau de o stare) şi în nici un caz actului de transmitere a atributelor magice, fapt ce îl considerăm a fi reprezentat - la nivelul limbajului - de cazurile "oblice": dativul şi genitivul. Să explicăm însă aceasta din perspectiva praxisului ritualic. Astfel, din punctul de vedere al comunităţii, participanţii la rit trebuie să părăsească existenţa comună, neutră şi, în cadrul unor ceremonii cu funcţii bine definite, să *intre* în sacru, în noua stare ce le va permite şi le va susţine gesturile ritualice. Individul, pentru a putea pătrunde în lumea sacrului fără a primejdui existenţa sa (şi nici a comunităţii), abandonează în favoarea purităţii necesare ritualului tot ceea ce ţine de omenesc, deci de profan. O dată însă ritualul săvârşit, toţi cei care au participat sunt nevoiţi şi să *iasă* din sacru, să părăsească starea specifică performării ritului, pentru a nu primejdui pe cei care, nepregătiţi, ar putea intra în contact nemijlocit cu ei[6]. Arderea hainelor, libaţiile în ape curgătoare sau pur şi simplu lepădarea veşmântului sacru sunt toate gesturi ale *ieşirii*, care, împreună cu cele de *intrare*, permit trecerea *din* şi *în* o lume sau cealaltă, asigurându-le astfel etanşeitatea.

Etimologia cuvântului *ablativ* este mai mult decât concludentă: < lat. *ab* = (punctul de plecare, separaţia *spaţială*) din, de la, dinspre; *latito, -are* = a sta ascuns, a fi ferit privirilor. Cu alte cuvinte, "ablaţiune" = scoaterea din starea neutră, întunecată a profanului. Iar funcţia lingvistică a cazului ablativ se suprapune, credem noi, întocmai practicilor ritualice care au ca scop translaţia individului între spaţiul pur şi impur, între existenţa sacră şi cea profană.

În interiorul spaţiului sacru se află *instrumentele*, obiectele necesare performării ritului. În cazul în care acesta are loc în interiorul templului, instrumentarul ritualic nu trebuie nicicând să părăsească spaţiul ce l-a *consacrat*. Pe de altă parte, însă, dacă ritualul presupune învestirea unui nou spaţiu cu atributele sacrului, atunci orice obiect ce va fi folosit în timpul desfăşurării scenariului ritualic va trebui supus aceleiaşi proceduri de trecere din sfera ustensilelor comune în cea a instrumentarului necesar îndeplinirii gesturilor sacre. Expresia lingvistică a cazului **instrumental** (< lat. *instrumentum, -i* = unealtă, obiect, material) comunică ideea *instrumentului* sau a *procedurii*, modului care motivează în final acţiunea predicatului. Cu alte cuvinte, pe lângă obiectul concret cu care se înfăptuieşte o acţiune, instrumentalul exprimă circumstanţa care o însoţeşte. Iar dacă vom continua analogia cu scenariul ritualic, observăm că instrumentarul necesar performării se poate identifica uneori cu modalitatea de îndeplinire a gesturilor.

Mai mult decât atât, expresia gramaticală a instrumentalului poate determina, pentru persoane, **sociativul** (< lat. *socio, are* = a se întovărăşi, a se uni), indicând astfel însoţirea, modalitatea prin care o altă persoană ia parte la acţiune (o înfăptuieşte). Se ridică astfel întrebarea cui corespunde, la nivelul ritului, cazul sociativ? Răspunsul l-ar putea oferi o situaţie cu frecvenţă redusă în practica ritualică, şi anume *performarea prin mediere*. Aceasta presupune ca practicianul să intre în relaţie cu o a treia persoană (prezentând calităţi deosebite) care, după o iniţiere prealabilă, preia rolul agentului şi capacităţile acestuia [Coatu 1998:42]. Mediatorul devine în acelaşi timp şi *emiţător* (din perspectiva polilor comunicativi) şi *instrument* (din perspectiva performerului iniţial). Această dublă calitate nu diminuează însă cu nimic eficacitatea relaţiilor şi a actului ritualic în sine.

Despre schimbul magic ce are loc între participanţii la ritual am afirmat că ar corespunde cazurilor *genitiv* şi *dativ*; acest transfer presupune o dublă orientare: pe de o parte, dinspre divinitate spre receptor (prin intermediul performerului - contactul fizic fiind deseori necesar), iar, pe de altă parte, îşi poate avea sursa în însăşi

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

persoana solicitantă, direcţia ascensională a transferului fiind susţinută de actul ofrandei. Urmărind funcţia lingvistică a **genitivului** indoeuropean, se poate observa că acesta este cazul prin excelenţă *ad-nominal*, fiind clară dependenţa de un alt nume. El exprimă posesorul, cauza sau sursa, dar, generalizând, putem afirma că genitivul indică sfera, întregul din care se ia o parte. Privit astfel, el devine imaginea divinului care împărtăşeşte sau a performerului care, în desfăşurarea ritualului, îşi transmite puterile magice asupra receptorului sau/şi a victimei în cazul ritualului sacrificial (lat. *genitivus*, *-a*, *-um* = care dă naştere, fecund, rodnic). Caracterul sacru este întotdeauna direcţionat dinspre partea "superioară" a schemei ritualice - divinitate, performer, sacrificant - spre cea "inferioară" - solicitant, sacrificator, victimă.

Ca o contrapondere, **dativul** (< lat. *dativus*, *-a*, *-um* = care e dat, cel care dă) explică din punct de vedere lingvistic gestul ofrandei, al dăruirii din partea solicitantului. Caz al complementului indirect, dativul indoeuropean exprimă "persoana sau lucrul (în sens larg) în interesul sau în paguba căruia se realizează acţiunea" [Simenschy, Ivănescu 1981: 400] exprimată de verb. Teoria generală a ofrandei afirmă faptul că individul, pentru a dobândi anumite atribute sacre, trebuie să renunţe la sine ori la unele bunuri, în ambele cazuri caracterul profan al acestora fiind trăsătura care motivează ontologic gestul: impuritatea este "dăruită" în schimbul sfinţeniei.

Se poate observa că suprapunerea modelului ritualic pe cel gramatical nu este *simbolică*, ci *semnificativă*. Catalogul cazurilor nu trebuie privit ca o listă aleatorie de terminaţii şi forme nominale. El este, dimpotrivă, o structură funcţională solidară, în care fiecare termen există într-un raport logic cu întregul, expresia lingvistică fiind motivată de însăşi experienţa umană.

Nu ne-am propus să discutăm schema şi funcţiile ritualului - acestea fiind deja strălucit analizate în numeroase lucrări de antropologie -, ci am dorit să arătăm în ce măsură limbajul (categoria cazului în particular) este susţinut ontologic de modelul universal al ritului. Trebuie să privim apariţia regulilor gramaticale ca o *necesitate* extrinsecă nevoii oamenilor de a comunica *între ei*, şi aceasta din cel puţin două motive. În primul rând, *tradiţia orală* a textelor cu caracter religios ce presupuneau performarea unui ritual impunea un limbaj clar, strict, care nu permitea modificări. Orice abatere lingvistică ar fi fost considerată o greşeală de ritual, fapt ce ar fi avut urmări nefaste pentru comunitate. O dată întrerupt ritualul, scopul pentru care acesta era performat rămânea neîndeplinit, ceea ce se traducea printr-un regres spiritual ce afecta nu doar pe participanţii la rit, ci şi pe cei în beneficiul cărora era înfăptuit.

În al doilea rând, trebuie să înţelegem orice act ritualic ca pe un *sistem de comunicare* cu zeul, cu divinitatea. Iar pentru ca un astfel de gest să fie valid şi rodnic pentru individ sau comunitate era necesar ca întreaga schemă lingvistică a comunicării să fie îndeplinită: un *context* propice, un *mesaj* adecvat şi - poate cel mai important - un *cod* sigur şi strict, ce ar fi permis realizarea unui *contact* profitabil între emiţător şi receptor.

Regula este cea care domină sistemul ritualic şi o dată cu acesta şi sfera limbajului. Descifrând structurile mitico-ritualice, observând izomorfismul celor două, putem afirma că ritul a fost o primă imagine a spiritului omenesc, pe al cărei model a fost "calchiată" experienţa lingvistică ulterioară.

Note:

1. Elaborat în sec. V-IV î.e.n., acest tratat de gramatică este alcătuit din 3996 de reguli expuse într-un mod cât se poate de succint, dar de o deosebită bogăţie informaţională. De o rigurozitate aproape matematică, recurgând deseori la metalimbaj şi referinţe interne, lucrarea lui Panini a fost deseori recunoscută drept "cea mai scurtă şi mai completă gramatică din lume, singura descriere completă a unei limbi" (v. Al-George, Sergiu, *op. cit.*, p. 11).

2. "[...] *apadana*, «ablaţiunea» este îndepărtarea de la un anumit obiect sau persoană [...], *sampradana*, «donaţia», este ideea opusă ablaţiunii, acţiunea de remitere către un obiect sau persoană [...], *karana*, «instrumentul», este, cum specifică Panini, «mijlocul de realizare suprem (al unei acţiuni)» [...]; *adhikarana*, «locaţia» sau «referinţa» spaţio-temporală este substratul [...] acţiunii [...]; *karman*, «pacientul» este cel care suferă acţiunea [...]; ultimul este *karţ*, «agentul» acţiunii" care poate fi independent sau poate admite "existenţa unui «incitator» cauzal (*hetu*)" (Al-George, Sergiu, *op. cit.*, p. 28).

3. Relaţia de comunicare cu un receptor negativ apare, în general, în scenariile riturilor de tip descântec, în care apare ca necesară persuadarea factorului malign de "a renunţa" la "influenţa" sa asupra factorului uman.

4. Actele cu aspect sacrificial, dar care sunt îndeplinite în afara unui loc sacru, sunt considerate negative, malefice pentru individ sau comunitate. Astfel, în afara unui spaţiu predestinat gesturilor ritualice, jertfirea nu este decât o crimă.

5. În cazul ritualului sacrificial, victima suferă şi ea o astfel de transcendere, de îndepărtare de tot ceea ce înseamnă profan şi de circumscriere în atributele sacrului.

6. Despre influenţa nefastă a apropierii de sacru *v.* Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, Bucureşti, Editura *Nemira*, 1997, cap. II.

Bibliografie:

1. Sergiu Al-George 1976. *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

2. Lucia Wald, Dan Sluşanschi 1987. *Introducere în studiul limbii şi culturii indo-europene*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

3. Marcel Mauss, Henri Hubert 1997. *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului,* Iaşi, Editura Polirom.

4. Nicoleta Coatu 1998. *Structuri magice tradiţionale*, Bucureşti, Editura *Bic All*, Bucureşti.

5. Theofil Simenschy, Gheorghe Ivănescu 1981. *Gramatica comparată a limbilor indoeuropene*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică.

6. Nicu Gavriluţă 1998. *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, Iaşi, Editura Polirom.

Prezenţa romă în Ţările Române până la jumătatea secolului al XIX-lea. Dezrobirea

Sorina Radu

Despre începuturile ţiganilor în Europa şi în Ţările Române există puţine şi controversate informaţii.

Din studiile despre ţigani scrise de Kogălniceanu, I. H. Schwicker şi C. Popp Şerboianu reiese că prima atestare a ţiganilor în Europa datează din 1260 şi apare într-o scrisoare a regelui Boemiei, Ottokar al II- lea, către Papa Alexandru al IV-lea, în care se afirmă că în armatele regelui Ungariei (Bela al IV- lea) există şi o populaţie numită "Cingari".

Pornind de la faptul că ţiganii sunt menţionaţi pentru prima dată la sudul Dunării în 1248, printr-un act de donaţie (lucru care presupune o anumită perioadă în care aceştia au fost supuşi) acordat de ţarul sârbilor, Duşan, se poate presupune că ţiganii erau deja prezenţi şi la nord de Dunăre .

Pe de altă parte, G. Potra (ca şi N. Iorga, de altfel) susţine ideea că ţiganii au fost aduşi în Ţările Române de invaziile tătare.

Având aceste două informaţii ajungem la concluzia că este posibil ca ţiganii să fi ajuns pe teritoriul românesc atât pe la sud de Dunăre, prin nomadism, cât şi pe la estul ţării, odată cu migraţia tătarilor.

Din documentele păstrate din Evul Mediu românesc reiese că ţiganii se aflau sub stăpânirea domnului, dar acesta îi putea dărui mânăstirilor sau boierilor. Ca robi, ţiganii erau obiect al unor danii, al unor moşteniri, al unor schimburi şi puteau fi vânduţi de stăpâni (chiar şi pe jumătate, în cazul în care aparţineau unui cuplu, iar soţul sau soţia se hotăra să-şi înstrăineze partea cuvenită) sau de către familie (în cazul copiilor) şi uneori de ei înşişi.

Ţiganii plăteau atât un tribut către domnitor, cât şi alte dări, printre care cea numită "ţigănărit". Robii de pe lângă mănăstiri aveau avantajul de a nu plăti dare decât egumenului. Bulibaşa era scutit de dăjdii şi tot el se ocupa cu strânsul acestora.

Nu a existat o reglementare a situaţiei ţiganilor în legi speciale, însă în hrisoave se întâlnesc indicaţii cu privire la drepturile şi îndatoririle lor. "Robul ţigan putea astfel, să fie bătut, dar nu omorât. Ţiganii puteau fi vânduţi, fără însă a fi despărţiţi" de soţ (soţie) sau de copii". După sufletul stăpânului, puteau fi eliberaţi. "Căsătoriile dintre români şi ţigani au fost interzise multă vreme, iar când au fost acceptate, cei căsătoriţi cu robi ţigani deveneau automat ţigani, ca şi urmaşii lor". De asemenea, nu aveau voie să fie înmormântaţi în acelaşi cimitir cu românii, fiind socotiţi păgâni.

La începutul secolului al XVIII-lea (1714-1716), Dimitrie Cantemir ne dă câteva informaţii despre ţigani în cartea sa *Descriptio Moldaviae*. În capitolul al XVI-lea, *Despre ceilalţi locuitori ai Moldovei*, Cantemir surprinde în câteva rânduri trăsăturile esenţiale ale acestui neam. Astfel, ţiganii au mulţi copii, sunt răspândiţi în toată Moldova, iar statutul lor este acela de robi: "nu afli boier să nu aibă în stăpânirea sa câteva sălaşe de-ale lor". Nu ştiu nimic despre originea lor şi nici în cronici nu se face referire la ei. Autorul remarcă prezenţa în limba lor a unor cuvinte din limba greacă şi din persană. "Ei nu au altă îndeletnicire afară de fierărie şi zlătărie".

În Transilvania, ţiganii au fost sedentarizaţi prin cele două decrete ale Mariei Tereza (1768, 1773) prin care li se atribuiau loturi de pământ şi li se schimba numele din ţigani în "bănăţeni noi" sau "maghiari noi". Prin decretul lui Iosif al II-lea, din 1782, ţiganii au fost obligaţi "să-şi dea copii la şcoală, să înveţe ungureşte, să meargă la biserică şi să-şi muncească pământul [...], să-şi satisfacă stagiul militar. Efectul acestor reforme a fost benefic pentru ţiganii ardeleni, ei fiind nevoiţi să se integreze în viaţa socială [...] ".

În secolul al XIX-lea, Codul civil al Moldovei (1833) conţinea şi legi privitoare la ţigani, însă acestea nu se deosebeau prea mult de cele din secolele anterioare. Singura schimbare în bine era aceea că, în cazul unei căsătorii între un om liber şi un rob, acesta din urmă putea fi răscumpărat în decurs de 30 de ani, iar copiii rezultaţi dintr-o astfel de căsătorie erau consideraţi liberi.

Înainte de dezrobire, M. Kogălniceanu face în lucrarea sa *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains, connus en France sous le nom de Bohémiens, suivie d'un recueil de sept cents mots cigains* o clasificare a ţiganilor. Astfel, ei aparţineau fie domnitorului, plătindu-i tribut lui sau doamnei lui, fie mănăstirilor sau boierilor. Autorul îi subîmparte pe cei dintâi în patru categorii:

1. rudarii sau aurarii, care se ocupau cu strânsul aurului;

2. ursarii, care prindeau urşii de mici şi îi dresau pentru diferite dansuri;

3. lingurarii, care confecţionau linguri şi diferite alte obiecte din lemn;

4. lăieţii, care nu aveau o îndeletnicire anume, dar puteau fi constructori, pieptănari şi, în special, fierari.

Toţi aceşti ţigani erau mai mult sau mai puţin nomazi. "Vara ei locuiau în corturi, iar iarna în [...] bordeie pe care le săpau la marginea pădurilor, în apropierea unor sate, unde îşi puteau pune în valoare talentul de meşteşugari şi în acelaşi timp puteau să fure."

La rândul lor, ţiganii mănăstireşti şi boiereşti erau împărţiţi în:

1. lăieţi, singura deosebire între ei şi ţiganii domnitorului fiind aceea că plăteau tribut numai stăpânului, şi

2. vătraşi, cei cu locuinţe fixe. Aceştia îşi pierduseră limba şi obiceiurile, păstrându-şi doar numele de ţigani. Bărbaţii aveau diferite meserii: agricultori, vizitii, bucătari, frizeri, croitori, cizmari, potcovari. "Printre vătraşi se găseau şi cei mai buni lăutari". La oraşe, femeile erau slujnice, croitorese sau brodeze.

Kogălniceanu "îi considera pe ţiganii vătraşi mai civilizaţi decât ţăranii şi considera că aceştia merită ca guvernele principatelor să le redea libertatea".

În prima jumătate a secolului trecut, majoritatea spiritelor luminate ale vremii au militat pentru dezrobirea ţiganilor, considerând robia ca fiind "cea mai grozavă enormitate socială".

Paradoxal este faptul că prima legiferare a dezrobirii ţiganilor are loc la data de 31 ianuarie 1844, în Moldova, sub domnia celui mai venal domn - Mihail Sturdza (care vindea totul, de la slujbe la verdictele în completele de judecată, adunând o avere fabuloasă). Primul pas fusese făcut însă de Alexandru Ghica, Principele Ţării Româneşti, "care în 1837 eliberează 4000 de familii de ţigani domneşti şi îi instalează în sate unde li se cere boierilor să le dea acestora de lucru în agricultură.". În 1845 Alexandru Ghica va legifera măsurile luate cu câţiva ani înainte, pentru ca, în 1847 succesorul său, Gheorghe Bibescu, să elibereze robii mănăstireşti. Aceste acte aveau însă efect limitat, ţiganii boierilor rămânând în continuare robi.

Anul 1848 aduce abolirea iobăgiei şi slobozirea ţiganilor în Transilvania. În Ţara Românească articolul 14 din programul Revoluţiei prevedea dezrobirea ţiganilor prin despăgubire. Însă acest lucru nu s-a întâmplat decât în 1855, în Moldova, sub domnia lui Grigore A. Ghica, prinţul care i-a eliberat pe ţigani prin răscumpărare: "opt ducaţi în cazul ţiganilor lingurari şi vătraşi şi [...] patru ducaţi în cazul ţiganilor lăieţi, de ambele sexe, dar nimic [...] în cazul sugarilor sau infirmilor.".

În Ţara Românească robia este abolită definitiv în 1856, sub domnia lui Barbu Ştirbei .

Ultimele urme ale statutului de rob al ţiganilor dispar în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza.

După cele câteva secole de sclavie, ţiganii sunt acum nelămuriţi, dezorientaţi de noua lor condiţie socială de oameni liberi: "Unii din ţiganii robi au interpretat dezrobirea lor drept o osândă şi o alungare şi s-au rugat de boier să-i lase mai departe în vechea lor condiţie".

După eliberarea lor, unii ţigani primesc pământ şi încep să-l lucreze, alţii, cunoscând diverse meserii, se stabilesc la periferia oraşelor sau a satelor, iar alţii pornesc la drum prin ţară. Se conturează astfel două mari clase: cea a ţiganilor nomazi (din care fac parte ursarii, ciurarii, căldărarii, spoitorii, lingurarii, ghicitoarele) şi cea a ţiganilor sedentari (care include fierarii, potcovarii, chivuţele, meşterii lăcătuşi, lăutarii, florăresele, văcsuitorii de ghete, salahorii). În timp, aceştia din urmă îşi uită limba şi încep să se integreze în comunitate.

Bibliografie:

1.Dimitrie Cantemir1981. *Descrierea Moldovei*, Editura Minerva, Bucureşti, col. "Biblioteca pentru toţi".

2.Lucian Cherata 1993. *Istoria ţiganilor : origine, specific, limbă*, Bucureşti, Editura Z.

3.Angus Fraser 1998. *Ţiganii*, Bucureşti, Editura Humanitas, col."Naţiuni Mentalităţi".

4.Alexandru Zub . *Mihail Kogălniceanu, istoric*, Iaşi, Editura Junimea,1974.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Cultură orală vs. cultură scrisă. Spre o posibilă lectură a comportamentelor rurale în timpul revoluției de la 1848

Nicolae Mihai

Colega Laura Jiga a încercat pe parcursul câtorva articole, publicate chiar în paginile acestei reviste, să ne explice unele dintre problemele legate de interpretarea culturii populare (înțelegând termenul popular într-un sens sensibil lărgit) (1). Este țăranul atașat prin excelență unei anumite oralități sau respectul pentru cuvântul scris, reprezentat înainte de toate de textul sacru al Bibliei, citit la biserică, denotă o deschidere (chiar dacă redusă inițial la o privire admirativă) spre cultura scrisă?

De fapt, ne-am pus puține întrebări despre ceea ce într-adevăr înseamnă cuvântul scris în lumea rurală. Cu siguranță textul sacru, dar și predicile copiate, circularele episcopilor sau mitropoliților care reglementează comportamentul bunului creștin, dar care fac cunoscute totodată și măsurile autorităților laice. Este aici un aspect care ar merita poate o mai mare atenție din partea cercetătorilor. Printre puținii se numără și Valeriu Leu care a arătat cum funcționează acest proces pentru cazul Banatului, în perioada 1700-1830 (2).

Desigur, o mică elită rurală reprezentată de preoți, învățători, țărani mai înstăriți care beneficiază și de o instrucție mai sumară (citit, chiar scris), este mai sensibilă la elaboratele culturii scrise, indiferent că ele vin din partea autorităților laice sau religioase, că sunt în legătură cu un timp al obligațiilor sau cu unul al desfătării personale sau colective, prin intermediul lecturilor individuale sau în public, în cadrul șezătorilor (subiect despre care informațiile rămân prin excelență parcimonioase).

În al doilea rând, cuvântul scris înseamnă textul puterii, dispozițiile autorităților. Indiferent că acestea erau mai mult ascultate, dat fiind gradul redus al alfabetizării, oamenii percep autoritatea centrală, pe care cel mai adesea n-au cum s-o cunoască direct, sub forma acelei "hârtii" ale cărei cuvinte statuează organizarea unui nou spațiu în care se vor manifesta ca supuși. Creșterea impozitelor, anunțul unui război sau a altor calamități sunt intim legate de un document scris.

Poate că ar merita să acordăm mai multă atenție opiniei formulate de Jean Delumeau care atrăgea atenția că în cursul revoltelor țăranii aveau obiceiul să ardă documentele scrise. O simplă practică specifică sediționilor populare? Sau trebuie să citim mai mult, poate chiar o revoltă a culturii orale? Evident, un act simbolic care marca refuzul prezenței puterii în sat. Cum documentele respective emanau de la autorități, contestarea lor însemna în egală măsură distrugerea oricărei prezențe simbolice a acestora în lumea rurală, mai ales a actelor care purtau amprenta lor și în care erau menționate măsurile nepopulare (precum cele legate de creșterea impozitelor).

De altfel este binecunoscut faptul că țăranii se manifestă cu circumspecție când este vorba de raporturile lor cu autoritățile. Acestea, de regulă, vin să ceară, să impună, mai rar să asculte sau să dea. Ca să luăm un caz la întâmplare, ne putem explica ușor emoția pe care au stârnit-o în Transilvania vizitele împăratului Iosif I (1773, 1783), deschiderea manifestată de acesta față de plângerile țăranilor. Că respectiva atitudine ținea de o dimensiune propagandistică pe care tânărul împărat ținea s-o dea activității sale, că avea legătură cu convingerile sale, are prea puțină importanță. Important este faptul că o asemenea imagine, a "împăratului care ascultă", s-a impregnat atât de bine în imaginarul rural, încât ea s-a dovedit ulterior o structură mentală de mare rezistență [Nicoară 2001:355-371]. Depășind barierele lingvistice (împăratul se adresa țăranilor români în...română), sociale (împăratul intra chiar în casele supușilor săi) sau cele birocratice care impuneau formularea **scrisă** a doleanțelor, ieșind așadar dintr-un cadru funcțional construit pe valoarea simbolică a culturii scrise [Ștefănescu, Bodo 1998:105-133], se creau premisele unei comunicări totale: țăranul rămânea fidel propriei culturi, *dialogând* cu împăratul său. Acest contact *facie ad faciem* punea în contact pe reprezentanții a două culturi, aparent opuse, dar care se intersectau într-un dialog posibil, care nu mai devenea mediat de ipocrizia funcționarului imperial ce preciza țăranului să apeleze la *scris* atunci când avea ceva de comunicat. Aceeași structură mentală, a "bunului suveran", la altă scară, poate fi întâlnit mult mai târziu în Principatele Unite, ulterior regatul României, în legătură cu Alexandru Ioan Cuza și Ferdinand "Întregitorul". Fascinația pe care au exercitat-o cei doi are desigur legătură cu aceleași eforturi de îmbunătățire ale statului țăranului, povestea lui Moș Ion Roată sau percepția lui Ferdinand de către soldații-țărani (mai ales după etapa refacerii din Moldova) fiind relevante pentru un anumit orizont mental țărănesc (din păcate, în lipsa unor studii aplicate, dimensiunea acestui fenomen poate fi doar intuită).

Dintr-un anumit punct de vedere, în secolul al XVIII-lea, țăranul din Sud-Estul Europei intrase într-un spațiu care începea să nu-i mai fie atât de străin, dar care era departe de a-i fi familiar și apropiat. Noua organizarea juridică, care a făcut posibil apelul direct la instanțe superioare, i-a oferit țăranului posibilitatea, dar numai prin intermediul scrisului (plângerea înaintată), să-și caute dreptatea. În momentul în care statul s-a închis în birouri și în spatele scrisului, când actul scris, întărit și parafat, a înlocuit tot mai mult formulele orale consacrate, țăranul a fost obligat într-o primă etapă să apeleze la cei care erau familiarizați cu această cultură (preotul local, notarul) pentru a-și putea prezenta propriile revendicări. Unii călători străini, în trecere prin Țara Românească a vechiului regim, sesizaseră ca pe un lucru neobișnuit pregătirea prealabilă pe care țăranul român o făcea înainte de a se adresa autorităților. Așezat în fața unui copac țăranul recapitula tot ce avea să declare domnitorului sau Divanului, într-un dialog imaginar în care încerca să fie totodată convingător. Lejeritatea discursivă a țăranilor în expunerea propriilor cereri era explicată tocmai prin acest exercițiu prealabil.

Demonstrația pe care intenționăm s-o facem se raportează la aceeași perioadă agitată a anului 1848. Vom oferi câteva exemple din aria Olteniei care arată, sugestiv, credem, modificările care s-au operat la nivelul imaginarului rural, vizibile în gesturile țăranilor față de documentele emanate din partea autorităților regulamentare și revoluționare. Două sunt elementele pe care dorim să le subliniem: pe de o parte faptul că propaganda revoluționară va fi nevoită să caute cele mai potrivite căi pentru a adapta textele elitei revoluționare (depășind prin conținut nivelul de înțelegere al lumii rurale), apelând la procedee specifice acestei culturi orale. Pe de altă parte, vom avea surpriza de a descoperi un anume atașament al țăranilor față de documentele scrise ale revoluției (textul Constituției - id est Proclamația citită la Islaz, în 9 iunie 1848), explicabil prin emoția pe care a declanșat-o în lumea rurală proclamația de la Islaz, dar și prin înfrângerea tradiționalei neîncrederi a țăranilor față textele scrise, produse al unei puteri prea puțin simpatizate.

Suspiciunile la adresa documentului scris, de care vorbeam mai sus, vor face ca, paradoxal, atitudinile țărănești față de noua instalatele autorități revoluționare să fie inițial la fel de rezervate. Un exemplu sugestiv în acest sens este oferit de țăranii din satele plășii Dumbrava care refuză să semneze copia după petiția care urma să fie adresată împăratului Rusiei. Raportul subadministratorului G. Urdăreanu, din 19 iulie 1848 ne ajută mai bine să înțelegem despre ce este vorba: "făcându-să cu tot dinadinsul îndemnarea locuitorilor aceștii plăși a o iscăli, din toți numai patru s-au găsit voitori de au iscălit-o, iar ceilalți – prin toate mijloacele cuvenite ce s-au întrebuințat – n-a stat putința de a-i face să înțeleagă a o iscăli, **zicând unii că aceasta este numai o înșelătură din partea boierilor ca să o iscălească, iar nu altceva** și că ei nici s-au înpotrivit la ceva din cele venite de la stăpânire, nici să înpotrivesc și că stăpânirea ceea ce va chibzui și pe viitor ei sânt supuși, precum au dat supunere și până acum, iar de iscălit nu vor să iscălească" [Petrescu 1969:52]. Atitudini similare sunt înregistrate și în alte regiuni ale Olteniei. Într-un raport, trimis o săptămână mai târziu, C.Gărdescu scrie despre comportamentul țăranilor din satele plășii Câmpu. În ciuda lămuririlor oferite, "deși toți lăcuitorii de orice treaptă au răspuns cu graiuri pline de bucurie că pentru înființarea și desăvârșirea noaăi constituții primesc orice s-ar lucra, dar **temându-să totodată (din slaba încredere ce s-au obijnuit a avea) ca cu aceste iscăliturі ale lor, ce să pun osăbită hârtie, să poată aduce lucru în contra ca mai nainnte** (deși li s-a deslușit că numai într-o coală, de s-ar pune toate iscăliturile câte să cer, nu ar fi de ajuns).Acesta numai a făcut din imitarea unui sat după altul a să subscrie întrânsa numai din lăcuitorii a opt sate" [Petrescu 1969:52]. Respectivul funcționar își exprima neputința de a le elimina neîncrederea, "neputându-i invita mai mult peste voința lor cea **încă nebine întemeiată pă încrederea constituții"**(s.n N.M) [Petrescu 1969:53]. Avem în față câteva texte privilegiate pentru ceea ce am putea numi raporturile țăranului cu cultura scrisă, respectiv decelarea acelor mobiluri intime care animă lumea rurală. Țăranul oltean este reticent pentru că, în viziunea sa, între cultura scrisă (în aceste cazuri) și autorități există o legătură intrinsecă, iar intrarea sa într-un asemenea spațiu ar avea un efect de bumerang pentru el. Refuzul de a-și vedea trecut numele pe respectivele documente este motivat așadar de experiențele anterioare care, cel mai adesea, s-au tradus negativ la adresa propriului statut.

Pe un asemenea fond vom vedea cum propaganda revoluționară încearcă să-și convingă auditoriul rural, nu numai prin răspândirea textelor sale (altfel puține ca număr de exemplare), ci făcând apel la această pedagogie repetitivă, de la ureche la ureche, mai ales în locurile simbolice pentru comunitatea tradițională. "Fiind însă numărul acestor ecsemplare nu este de ajuns pentru toate satele dintr-acest județ, d-ta vei face punere la cale ca după ce să vor citi precum, apoi tot acelea să se citească și pe la satele ale mici ce vor cădea mai cu apropiere de celelalte și în urmă să se întoarcă iarăși la a(cestea) din urmă spre a le avea întotdeauna în vedere și **a să citi la biserici sătenilor în toate duminicile** (s.n.N.M), pentru ca să se pătrunză bine de duhul constituții." [Petrescu 1969:89].

Pentru a deveni credibil, mesajul textelor revoluționare, depășind mult orizontul cultural al țăranilor, trebuia "tradus" pe înțelesul acestora. Fenomenul a fost sesizat cu pertinență de Sorin Antohi [Antohi 1994:93-94] care a insistat în egală măsură pe bizareria situației. Bonjuriștii, acești boieri în fond, coborând în lumea rurală, stupefiau pe țărani printr-un alt discurs și comportament care transcende și dislocă, în egală măsură, barierele ierarhiei sociale.

Dacă am da crezare rapoartelor comisarilor de propagandă, întâlnirea revoluției cu lumea rurală s-a produs, în linii mari, fără incidente sau dificultăți. Potrivit lui Heliade Rădulescu, comisarii de propagandă au fost întâmpinați peste tot cu mare bucurie. Ca și în cazul amintit în prima parte a materialului nostru, aceștia erau primii care coborau în lumea rurală și vorbeau cu țăranii, asigurându-i de bunele intenții ale elitei revoluționare care monopolizase puterea și noul discurs asupra acesteia.

O anumită prudență se impune totuși. Există documente în care se face auzit glasul țăranilor care se declară uimiți de perioada de fericire care a coborât brusc peste ei, în condițiile în care drepturile recâștigate despre care li se tot vorbește "nu le-au văzut și nici nu le-au pomenit părinții lor" [Petrescu 1969: 64]. Exemplul este relevant pentru ceea ce am putea numi întâlnirea dintre discursul elitei revoluționare asupra memoriei naționale (o construcție ideologică în fond) și refuzul unei comunități tradiționale care înțelege să rămână fidelă propriei memorii.

În eforturile sale de a pătrunde în lumea satelor și de a-și face cunoscut mesajul, propaganda revoluționară va încerca să țină cont de elementele specifice acestei oralități rurale, fiind date instrucțiuni precise în acest sens: "se va scrie și d-lor comisari ca mergând prin satele plășilor unde sânt orânduiți, să le citească sătenilor **cu glas mare și înțelegător** (s.n.N.M)"[Petrescu:89]. Avem de a face cu o cultură "bazată încă în mare măsură pe oralitate, gestual și imagine"[Chartier 1997:377], atentă în primul rând la acele elemente care-i permit receptarea mesajului transmis în funcție de propriul orizont mental. Învingerea acestor "blocaje" depinde în ultimă instanță și de insistența cu care este difuzat mesajul revoluționar. Este unul dintre motivele pentru care în instrucțiunile comisarilor de propagandă din 18 iulie 1848 se prevedea ca locuitorilor "să se citească cele 21 de punturi ale constituției...adăogând prin cuvinte destoinice și încredințând pe lăcuitori că guvernul de acum stărueşte în tot chipul a asigura pentru totdeauna fericirea țăranului...**Se va citi pentru aceasta, nu o dată, ci în mai multe zile d-a rândul**(s.n N.M)" [Petrescu 1969:49].

În perioada revoluției se observă foarte bine cum scrisul se află instalat chiar în inima culturii analfabete, fiind prezent în ritualuri festive, precum cele organizate ad-hoc în perioada revoluției. Acestea se desfășoară într-un cadru destul de bine delimitat care insistă pe opoziția dintre noua putere și cea veche, mizând nu doar pe simboluri cu o puternică conotație ideologică, ci și pe reiterarea unor practici, familiare lumii satelor. Una dintre instrucțiunile decretului privitor la atribuțiile comisarilor revoluționari precizează expres: "Să se adune de prin toate satele ecsamplarele împărțite de fostul guvern, fiindcă sânt împotrivitoare noilor și mântuitoarelor așezământuri și **acele eczamplare să se arză față cu toți sătenii în ziua serbării, înaintea bisericii și să se înalțe pe acel loc un steag național cu trei coloare** (s.n.N.M), precum se arată în decretul no.1"[Petrescu 1969:50].

Proclamațiile repetate care vizează în mod expres lumea rurală au un pronunțat rol pedagogic, disciplinant. Uzând de elementele culturii orale, ele caută să controleze comportamentele, să prescrie atitudinile care urmau să fie luate, contribuind la ceea ce, în termenii lui Peter Burke, am putea numi "politizarea culturii populare", fenomen care, cu limitele sale, credem că este pus în evidență și la 1848 .

Dacă țăranii acceptaseră deja ordinea revoluționară care le statua un nou cadru de manifestare, adeziune confirmată simbolic prin depunerea unui jurământ cu valoare definitorie și prin păstrarea proclamațiilor guvernului provizoriu, documente care au căpătat o valoare aproape sacră, restaurarea regimului regulamentar după 13 septembrie 1848 și tentativele acestuia de reconfigurare ale spațiului social, inclusiv prin difuzarea "mărcilor" sale scrise, vor stârni ostilitatea lumii rurale. Iată cum descrie Ioan Lăcusteanu primirea sa în satele dunărene: "primind exemplarurile și porunca pentru trimiterea zaherelei pentru oștiri, astăzi am pornit însumi prin satele cele mari pă linia Dunării și dându-le eczamplarurile, după ce le-am citit, le-au necinstit, strigând toți că au jurat să moară pe constituție, iar alt nu știu, iar când le-am pomenit să aducă zaherea și foraj, mi-am aprins foc în cap[...]. Apoi ajungând în satul Nedeia, am chemat pă preotu popa Ilie și o sumă de săteni, cărora dându-le hârtiile tipărite, le-am citit în auzul lor și, scuipându-le acel preot, le-au lăpădat, strigând că ei au jurat odată să moară cu Constituția[...].Mergând la mai multe sate, tot asemenea împotriviri mi-au arătat și văzând o mare îndârjire de satele jos însămnate, nevrând nici într-un chip să primească ecsamplarurile și strigând că mai bine să moară decât să lase constituția, abia am scăpat. Nici hârtiile nimicnicitului guvern nu vor să le dea"[Petrescu 1969:129].

Ultima precizare ni se pare importantă, ea dovedind deja formarea unei noi sensibilități rurale față de documentul puterii. Într-un univers pentru care cultura orală rămâne încă definitorie, atitudinea față de cultura scrisă cunoștea o modificare sensibilă, inclusiv prin acest interes față de o putere în raport cu care, până atunci, țăranul preferase să fie reticent.

Note:

1. Pentru o discuție asupra temei a se vedea Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Meridiane, eseul *Întoarcerea lui Martin Guerre*, p. 92-111.

2. cf. excelenta sa lucrare, *Carte și lectură în lumea rurală din Banat 1700-1830*, Reșita, Editura Banatica, 1996.

Bibliografie:

Barbu Ștefănescu, Edith Bodo 1998. *Ruperea tăcerii*, Oradea, Muzeul Țării Crișurilor.

Toader Nicoară 2001, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Dacia.

Sorin Antohi 1994. *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera.

Ileana Petrescu 1969. *Documente privind Revoluția de la 1848 în Oltenia*, Craiova, Editura Academiei.

Roger Chartier 1997. *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Meridiane.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Focurile de Joi Mari.
Încercare de lectură a unui text folcloric

Magda Bratu

Una dintre cele mai spectaculoase secvențe rituale din mai amplul film al ciclului pascal rămâne, fără nici un dubiu, Joia Mare. Şi spunem spectaculoase atât datorită gradului deosebit de ridicat de socializare pe care-l implică, cât şi datorită complexității şi bogăției sale semantice cu totul aparte. Mai mult, ritualul este cu atât mai interesant cu cât el poate fi încă regăsit perfect conservat în câteva sate din nordul Doljului şi din sudul Mehedințiului, zonă la care se restrânge, deocamdată, cercetarea noastră. Şi pentru o şi mai precisă delimitare a locației studiului nostru să spunem că anul acesta ne-am aflat cu echipa de cercetare în satul Cvardenița, comuna Bălăcița, județul Mehedinți, abandonând, după trei ani consecutivi de teren, satul Salcia, comuna Argetoaia din județul Dolj. Motivația este una relativ simplă, ea fiind dublu-argumentată. Întâi, prezența cercetătorilor Centrului Creației Populare Dolj în mijlocul comunității din Salcia pentru înregistrarea ritualului de Joia Mare, timp de mai mulți ani, a determinat un anume tip de comportament, am spune noi indus, al actanților rituali, lucru uşor de sesizat la o parcurgere a materialului adus din teren. Şi, în al doilea rând, s-a făcut simțită nevoia unei lărgiri a ariei de cercetare, din motive lesne de înțeles. Prin urmare, după deplasări preliminarii în satele învecinate Salciei, a fost selectat satul Cvardenița. La baza alegerii noastre a stat vechimea aparte a localității, Cvardenița fiind cel mai vechi sat din zonă, conform atestărilor, după Vlădaia. Apoi, ne-a atras atenția tipul aparte de cimitir. Aproape total neîngrijit de către membrii comunității, cimitirul oferă o imagine de-a dreptul dezarmantă, chiar şi pentru cercetătorul etnolog, mormintele fiind uneori aproape imposibil de reperat în vegetația extrem de abundentă, singurele elemente de identificare fiind crucile din lemn pictat ascunse printre arborii crescuți în cimitir. Dar să parcurgem filmul ritualului, aşa cum s-a desfăşurat el pe data de 2 mai 2002.

În zorii zilei, puțin înainte de răsăritul soarelui, cea mai în vârstă femeie a casei scoate în curte o masă, scaune, aduce apă de la fântână, după care aprinde un foc din bojii adunați cu o zi înainte de pe câmp. Pregătindu-şi apoi vasul de tămâiat şi restul de boji porneşte, împreună cu alte femei, spre cimitir. Aici va aprinde un alt foc la capătul mormintelor celor dragi, pe care ulterior le va tămâia. Ritualul se încheie odată cu tămâierea mormintelor. La prima vedere totul pare a fi extrem de simplu. Interesantă este mărturia uneia dintre informatoarele noastre, Bădica Marița, 63 de ani, informație care ascunde o bogăție simbolică cu totul aparte: "Se face foc în curte, înainte să răsară soarele. Se pun scaunele, *se deschide poarta*, te duci la fântână şi tragi două-trei cânți de apă". Chestionată asupra sensului acestor lucruri, informatoarea noastră continuă: "Da, facem focul cu boji în curte. Să vină morții acasă şi să vadă şi ei focul la Joimari, că aşa e obiceiul". Informația noastră poate fi completată, pentru o cât mai bună înțelegere a sensurilor ritualului, cu ceea ce nota Simion Florea Marian: "...se crede cum că la Joi Mari, până la Rusitori este cerul, raiul şi iadul deschis, pentru aceea că pot veni sufletele acasă spre a petrece la familie.(...) după credința şi spusa românilor (...) morții vin în fiecare an în această zi pe la vechile lor locuințe, unde adastă până la Moşi sau Sărbătoarea Moşilor, adecă până sâmbătă, înainte de Rusalii sau Dumineca Mare, când se fac împărțeli de plecarea sufletelor, adecă când se dau colaci şi oale de pomană şi morții pleacă cu colacul şi cu oala ce au căpătat-o" [Marian, II, 1994: 94].

Cimitirul din Cvardenița, Mehedinți (2002) - Foto: Marian Nicolae- Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Decodând *textul* de teren putem delimita mai multe noduri simbolice ce articulează un rit de o vechime deosebită, conservat admirabil în cadrul comunității cercetate. Şi vom stabili aceste noduri informaționale. Cea dintâi cheie ar fi credința românilor în posibilitatea comunicării dintre cele două dimensiuni, lumea albă şi *cea lume* prin intermediul unei ferestre de comunicare ce se deschide numai de două ori de-a lungul anului, la Crăciun şi la Joia Mare. Apoi, simbolistica deosebit de complexă a celor două elemente definitorii ale existenței şi post-existenței: apa şi focul. Asupra fiecăruia dintre aceste nivele simbolice vom încerca să ne oprim în cadrul analizei noastre pentru a putea descifra semnificația ritualului de Joimari. Complexul de gesturi rituale care duc la alcătuirea şi la aprinderea rugului este împlinit de om pentru a deschide canalul de comunicare cu transcendentul în momentul de maximă concentrare a sacrului; focul şi rugul nu sunt divinități, ci mijloace materiale prin care divinitatea face cunoscută oamenilor propria-i voință.

Ce ne atrage atenția, în primul rând, este puternica socializare pe care o generează ritualul din Joia Mare. Aceasta pentru că, dacă satul devine expresia spațială a colectivității viilor, cimitirul devine expresia spațială a colectivității morților. Relația dintre cele două colectivități este esențială şi definitorie, baza identității locale.

Ritualul, dincolo de rolul său de interfață între două reprezentări spațiale comunitare, stabileşte cu claritate un sistem de relații intra-comunitare extrem de bine reglat, sistem care are ca element central ideea de comunicare cu cealaltă dimensiune, cu *cea lume*. Putem spune că, după priveghi, cea mai importantă posibilitate de comunicare cu cei din lumea de dincolo o constituie *fereastra* ce se deschide între cele două dimensiuni, la Joia Mare, atât de frumos reprezentată prin acel *se deschide poarta* cuprins în informația noastră de teren. Deschiderea *porții*, simbol al trecerii prin excelență, poate fi interpretată şi drept simbol vectorial, bază semantică a existenței ritualurilor de inversiune şi, mai departe, ca simbol al normalității unor relații dintre cele două lumi, dintre cei vii şi sufletele celor morți, care sunt aşteptate mereu în *zile mari* să se întoarcă [Panea, Fifor 1998:114].

Prezența sufletelor morților în cadrul comunității viilor până în ajunul Rusaliilor sau până la Înălțare facilitează un lucru altminteri imposibil şi de neconceput prin puternica sa influență nefastă pentru comunitatea tradițională românească: revenirea sufletului celui decedat în "lumea albă". Se permite în felul acesta spargerea unui prag mentalitar care menține echilibrul psihologic necesar în ceea ce priveşte separația tranşantă dintre cele două lumi. Căci "prin ritual, iluzia transparenței şi a comunicării încetează de a mai fi iluzie. *Povestea* (discursul mitic sau imnodic) îl acomodează pe om cu fenomenologia raporturilor dintre cele două lumi şi, la rândul lor, aceste raporturi nasc *povestea*, iar tot acest circuit modelează un comportament cultural"[Panea, Fifor 1998:112].

Pentru că este bine cunoscută grija cu totul deosebită a țăranului român de a împlini toate cele *ale mortului* pentru optima integrare a acestuia în lumea de dincolo. şi îndepărtarea oricărei posibilități de întoarcere a acestuia, fapt ce ar putea atrage după sine o reacție punitivă a sufletului față de familie şi, implicit, față de comunitate. Tocmai de aici, teama evidentă a țăranului român ca sufletul să nu rămână suspendat între cele două lumi, teamă care imprimă ritualului funerar un conservatorism cu totul special. Ori, tocmai de acest lucru se leagă şi semnificația aparte a zilei de Joi Mari, zi în care se deschid cerurile, permițând contactul, periculos altminteri, cu lumea de dincolo, contact ce trebuie atent controlat. Aici intervine ritualul, pârghie ce normează şi reglează orice posibil derapaj de la scenariu. Materializarea acestei secvențe este cuprinsă în grija cu care femeile aşează scaune şi mese lângă foc, pe masă punând pomeni al căror element central va fi apa. Se poate evidenția aici permanenta corelare în cadrul ritualului a două elemente cu o simbolistică impresionantă, respectiv relația foc-apă.

Una dintre principalele reprezentări ale sufletului în mentalitatea tradițională românească este aceea a sufletului chinuit de foame şi de sete, privațiuni ce pot determina întoarcerea punitivă a acestuia, fapt ce trebuie evitat cu orice preț. În acest sens trebuie *citită* prezența apei în cadrul ritului de Joia Mare. Utilizarea funerară a apei se explică prin acelaşi ansamblu care validează funcția ei cosmogonică, magică şi terapeutică: apele "potolesc setea mortului", ele îl dizolvă, îl solidarizează cu semințele; apele "ucid mortul", anulând definitiv condiția sa umană, pe care infernul i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferință, sublinia Mircea Eliade [Eliade 1992:191]. Apa devine simbolul vieții spirituale şi al Duhului oferite de Dumnezeu şi adesea refuzate de oameni. Iisus reia acest simbolism când îi vorbeşte femeii din Samaria: "Cel care va bea din apa pe care I-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care I-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viață veşnică" (Ioan, 4:14).

Şi dacă apa, ca element simbolic în cadrul unui sistem cultural tradițional, are o semnificație suficient de transparentă pentru a nu insista asupra sa, să ne oprim puțin la celălalt element, cel puțin la fel de important în economia ritualului pe care îl analizăm: focul.

Prefigurări ale luminii ca simbol al Dumnezeirii sunt exprimate prin trei tipuri de structuri în cultura românească tradițională, după cum afirma Sabina Ispas: focurile (rugurile de peste an, făcute din vegetale), candela şi lumânarea.

Focul nu înseamnă numai căldură, aşa cum se desprinde la prima vedere din informația de teren, ci, înainte de toate, înseamnă *lumină* - lumina de care sufletul are atât de multă nevoie. Dacă apa potoleşte setea mortului, lumina este cea care călăuzeşte sufletul în drumul pe care acesta îl are de parcurs. Lumina este simbolul patristic al luminii cereşti şi al veşniciei. Sufletele despărțite de trupurile lor vor fi, spune Sfântul Bernard, cufundate într-un ocean nesfârşit de lumină veşnică şi într-o veşnicie luminoasă. Încă înainte ca cineva să-şi dea sufletul, principala grijă a familiei acestuia este să aprindă lumânări - *să-i țină lumânarea* - pentru ca acesta să nu moară cumva fără lumină, lucru extrem de grav în mentalitatea țăranului român. Aprinderea de lumânări ca şi prezența unor vase pline cu apă în casă sunt elemente esențiale ale ritualului funerar.

Aceasta pentru că drumul spre lumea de dincolo este un drum al întunericului, al serii care se lasă, mai bine zis, şi, de aceea, sufletul mortului are nevoie de lumânări, ca lumină fizică, şi de inițiere, ca lumină metafizică.

Revenind însă la contextul nostru să precizăm, ca o necesară clarificare, faptul că "aprinderea focurilor în practica tradițională românească nu numai că nu este legată de datele menționate ale calendarului astronomic, cum se consideră frecvent când se fac referiri la culturile arhaice, dar putem spune că de mult a fost depăşită viziunea străveche prin care gestul aprinderii focului semnifică o conservare a vechilor rituri de incinerare sau a gesturilor de adorare a unei divinități - foc, soare, etc." [Ispas 1999]. Analizând diversele momente ale prezenței focului în calendarul popular se poate observa cu uşurință cum componenta care ordonează succesiunea gestului ritual al aprinderii focului - rugului - este celebrarea celor mai importante sărbători creştine: naşterea şi învierea lui Iisus, comemorări ale apostolilor, sfinților martiri şi propovăduitori din perioada de început a creştinismului, perioada persecuțiilor, când primele comunități se constituie în condiții dramatice, toți cei amintiți participând la actul "luminării" prin convertirea noilor creştini [Sabina Ispas 1999].

Cum nu ne-am propus o analiză de detaliu asupra tuturor elementelor ce scriu *povestea* comportamentului ritual al comunității studiate în ziua de Joia Mare, analiză oricum limitată de spațiul unui articol, ne vom opri aici. Nu fără a mai sublinia, încă o dată, complexitatea acestui ritual şi spectaculozitatea sa. Şi, în loc de concluzii, să spunem că suma de imagini, simboluri, credințe, superstiții, practici susține un *text*, o unitate narativă bine închegată în jurul concepției sale privind existența şi post-existența, cu alte cuvinte *o carte*. A analiza un astfel de *text* înseamnă a plonja spre *esența* unui mod cultural de a fi şi a-l identifica în particularitatea lui, un mod cultural de a fi, dacă nu generat, cel puțin condiționat, în cele din urmă, tot de moarte [Panea, Fifor 1998:3].

Bibliografie

1. Mircea Eliade 1992. *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, Humanitas.
2. Sabina Ispas. 1999. *Simbolul luminii în tradiția populară românească* în "Solar Energy for Sustainable Development", vol.V, Bucharest.
3. Simion Florea Marian 1994. *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române.
4. Nicolae Panea, Mihai Fifor 1998. *Cartea românească a morții*. Dr.Tr.Severin, Centrul Creației Populare Mehedinți.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Despre Antropologia Generativă. De vorbă cu

MM: Cred că va trebui să detaliem puţin ideea ţapului ispăşitor în legătură cu sfârşitul istoriei.

RG: Da, am citit comentariile lui Eric despre **Fukuyama** şi sfârşitul istoriei. Şi are dreptate când spune că mecanismul ţapului ispăşitor nu are nici o legătură cu sfârşitul istoriei aşa cum l-a conceput Hegel, fiindcă astăzi sfârşitul istoriei ar fi rezultatul ameninţării violente care planează asupra umanităţii. Dar, vedeţi, aici ne putem da seama că o valoare deosebită rezidă în discuţiile asupra religiei, în integrarea textelor arhaice pe de o parte în propria noastră reflectare, şi a texteleor iudaice şi creştine pe de altă parte. Toate aceste texte includ, aşa cum aţi spus, o dimensiune **apocaliptică.** Există posibilitatea unui apocalips în viitorul nostru. Şi ce înseamnă "apocalips"? Înseamnă revelaţie: *apocalypto* înseamnă *a deschide* şi *a arăta adevărul*. Dar mai înseamnă şi violenţă absolută, deci apocalipsa este o revelaţie violentă şi o revelaţie a violenţei, drept urmare este destul de clară relevanţa acestui fapt.

Dimensiune areligioasă, împinge toate paradoxurile mimetice către extremele lor logice. Majoritatea oamenilor cred că dimensiunea apocaliptică a creştinismului a fost doar un fel de efervescenţă nebună. Dar astăzi poţi vedea că nu este deloc adevărat. În societăţile în care protecţiile sacrificiale au dispărut, anumite forme de cunoaştere devin posibile, cunoaşterea tehnică de exemplu, în timp ce lumea este constant golită de forţa magică; în acelaşi timp, această cunoaştere nouă permite alterarea lumii într-un mod care până acum a fost imposibil. Aşadar, lumea se află sub o continuă ameninţare venită din partea omului, o ameninţare totală, iar umanitatea nu se poate împotrivi cu forţe egale, nu are nimic de spus pentru a înlătura ameninţarea şi se află în situaţia de a soluţiona cumva impasul prin utilizarea conceptelor provenite dintr-un raţionalism pentru care obiectul discuţiei noastre este pur şi simplu de neimaginat. Brusc, aceste concepte care par a fi complet iraţionale, de exemplu *apocalipsa*, devin semnificative în acel context. Conceptele sunt, într-un fel, cele mai economice, fiindcă îţi arată că revelarea violenţei şi ameninţarea nucleară sunt unul şi acelaşi lucru. Deci ele fac parte din gândirea cea mai economicoasă şi eficientă pe care Eric a evaluează corect, cred eu, ca fiind adevăratul scop al ştiinţelor sociale, şi nu principiul falsificabilităţii formulat de **Popper.** Când incluzi şi religia în joc, nu pierzi coerenţa, dimpotrivă - câştigi mult mai mult, căci ai concepte, asemeni apocalipsei, care îşi demonstrează raţionalitatea. De asemenea, putem arăta că, departe de a fi o fantezie a unui nebun, existenţa lui Satan este logică dacă îl vizualizezi ca pe un paradox mimetic, unul care pe de o parte înseamnă dezordine şi violenţă şi pe de alta înseamnă mecanismul ţapului ispăşitor -, şi astfel ne reîntoarcem la ordinea iniţială. Acel Satan al ordinii avea capacitatea de a elimina pe acela al dezordinii, dar acest lucru nu mai este valabil. Satan al dezordinii *a fost dezlănţuit* asupra lumii. Încă o dată, departe de a da semnele insanităţii, poţi încadra realitatea mult mai corect decât am făcut-o noi vreodată.

MM: Aş dori să ne întoarcem la problema violenţei dezlănţuite. Din ceea ce aţi spus reiese clar că nu ne putem elibera de un anumit procent de incidenţă a violenţei asociată ţapului ispăşitor, dacă vrem să evităm un război total. Luând în considerare posibilităţile tehnice şi faptul că lumea devine tot mai mică, ameninţarea escaladării violenţei mimetice pare să devină o realitate tot mai înfricoşătoare. Vedeţi vreo soluţie pentru a rezista acestui fenomen?

RG: Este dificil să răspunzi la o asemenea întrebare. Există două tipuri de violenţă dezlănţuită: la nivel individual şi la nivel colectiv. Al doilea tip produce fenomene precum Liban, sau Bosnia. Politologii au încercat să explice de ce aceste lucruri se pot întâmpla, dar nu au conceptele adecvate pentru asta. O dată ce escaladarea a început, nimic nu-i poate pune capăt; acest lucru a fost în special adevărat pentru situaţia din Liban. Totuşi, în legătură cu Bosnia, un lucru interesant trebuie notat şi anume că intervenţia străină i-a pus capăt şi tot ea este acum acceptată de către comunitatea internaţională. Ori acesta este un fenomen absolut nou. Ideea este că poate exista o intervenţie militară făcută nu în numele unui imperialism agresiv, nu ne dăm seama cât de nouă este ideea. Pentru mine, este unul din elementele pline de speranţă implicate în evoluţia lucrurilor în zilele noastre şi, în mod clar, sfârşitul războiului rece are legătură cu aceasta. Cred că sfârşitul războiului rece a fost foarte interesant din punctul de vedere al violenţei mimetice, fiindcă a intervenit înţelegerea – de către unul sau mai mulţi, probabil un grup destul de larg de oameni, şi în primul rând **Gorbaciov** – faptului că un anumit tip de imperialism era depăşit; competiţia pentru teritoriu, ca şi colectarea a cât mai mulţi sateliţi africani posibili, nu au însemnat o creştere a puterii Uniunii Sovietice. Cred că sfârşitul războiului rece a coincis cu înţelegerea acestui fapt, ceea ce nu s-a întâmplat niciodată în istorie.

MM: S-ar putea argumenta că sfârşitul Războiului Rece coincide cu înţelegerea procesului mimetic, aşa cum aceşti oameni par să fi realizat că o continuare a comportamentului lor mimetic ar fi dus la o catastrofă globală. În această privinţă, simpla ameninţare a violenţei ar fi fost de ajuns pentru a pune capăt cel puţin acestei crize anume. Cred că prelegerea dumneavoastră de la UCLA despre religie şi satul global s-a îndreptat către această direcţie.

RG: Astăzi se poate constata tot mai mult evitarea violenţei de tipul celei de care vorbea Eric. Religia arhaică devine demodată. Mai există rămăşiţe ale ei, mai sunt încă aspecte ale idolatriei colective, dar ele pot deveni cauzele violenţei. Toate acestea sunt pe cale să devină un fenomen arhaic în lumea noastră, am putea chiar spera că Libanul şi Iugoslavia sunt fenomene care nu pot avea loc în Europa de Vest sau în această ţară, însă nu sunt sigur.

MM: Am discutat despre medierea externă şi internă, despre mecanismul ţapului ispăşitor şi evitarea violenţei. Ajunşi aici, aş dori să schimb subiectul discuţiei către problema reprezentării în general şi cea a limbajului în special. **Antropologia Generativă** argumentează că semnul, şi în consecinţă limbajul, s-a născut în timpul scenei originare sub ameninţarea violenţei şi cred că **Nietszche** are un comentariu interesant referitor la acest aspect. Într-un eseu intitulat "Despre adevăr şi falsitate în sensul lor ultramoral" (1873), Nietzsche arată că, deoarece umanitatea vrea să trăiască social şi gregar, deoarece vrea să evite "cel mai mare *bellum omnium contra omnes*", umanitatea inventează un sistem arbitrar şi totuşi obligatoriu al limbajului şi, în consecinţă, un sistem de legi care să redea "adevărul".

Cavalerul, diavolul şi moartea.
Gravură de Albrecht Dürrer

RG: Acesta este un citat fascinant. Ceea ce mă deranjează aici este acelaşi lucru care mă deranja la **Antropologia Generativă**, întrucât procesul implică capacitatea de previziune. De asemenea, implică o gândire dezvoltată şi unul din scopurile mecanismului ţapului ispăşitor este de a avea geneza unei culturi care face acest lucru complet nenecesar; este cu adevărat vorba de un mecanism şi este tranziţia între un mecanism biologic şi cultură. În opinia mea, toate contractele sociale, nu sunt credibile. Dar Nietzsche constituie un caz interesant referitor la problema ţapului ispăşitor şi a victimizării. Noi trăim într-o lume în care nu putem acuza oamenii direct, trebuie să acuzăm acuzatorii, trebuie să persecutăm persecutorii. Aş spune că există întotdeauna o problematică creştină pervertită la mijlocul conflictelor noastre. Şi cred cu adevărat că, dacă Nietzsche avea părerile pe care le avea (ca o combinaţie a viziunii interioare extreme şi a prostiei pure), este fiindcă el a fost primul care a reacţionat împotriva PC. PC era la începuturile sale, nu se poate compara cu ceea ce avem astăzi.

Cu toate acestea, dacă citeşti pe Nietzsche cu atenţie, poţi vedea că – din punctul meu de vedere – el a greşit când a identificat caricatura creştinismului cu lucrul real. El vede originea creştinismului, ideea că toţi cei slabi să se unească împotriva celor puternici, ca un fel de super PC. După părerea mea, acest lucru nu are nici o noimă, fiindcă Nietzsche nu a putut vedea principiul gloatei, în timp ce primii creştini constituiau în mod clar o minoritate oarecare luptându-se cu gloata. Nietzsche îl vede pe **Dionysos** ca fiind opusul gloatei, *individualul,* în timp ce este clar, aşa cum reiese din **Euripide** şi din tot ce cunoaştem, din cea mai elementară judecată de bun simţ, că Dionysos este gloata, este *mania*, furia criminală a gloatei pregătite să linşeze, pe care tragedia o înfăţişează atât de detaliat. Aşadar Nietzsche este şi cel mai lucid, dar şi cel mai orb în ceea ce priveşte **Antropologia Generativă.**

MM: Aţi putea detalia relaţia dintre limbaj şi sacru?

RG: Sunt de acord cu ceea ce spune Eric asupra subiectului respectiv cu condiţia ca să fie precedată de o lungă experienţă a sacrului care este pre-reprezentaţional. Nu văd ce ai avea de pierdut dacă ai trece prin experienţa sacrului, iar câştigurile textuale sunt enorme, decât dacă respingi preeminenţa religiei din motive ideologice. După părerea mea, enciclopedia noastră de culte arhaice răspunde la geneza ţapului ispşitor în religie într-un mod atât de pozitiv, încât această posibilitate nu poate fi ignorată pur şi simplu. Funcţionează mult prea bine şi rezultatele prezintă toate caracteristicile pe care Eric le menţionează ca fiind necesare pentru fundamentarea unei bune teorii. În plus, această soluţie furnizează drama, urgenţa, care sunt necesare pentru a evita incredibilitatea contractelor sociale de orice tip. Încă o dată, cred că schema lui Eric este prea aproape de un contract social, deoarece violenţa este evitată de la bun început. Cred că toate textele religioase militează împotriva acestui lucru. Puteţi spune că textele religioase sunt texte recente, chiar şi cele foarte vechi pe care le avem, însă, în acelaşi timp, ele sunt mult mai sugestive decât orice text al culturii contemporane referitor la schema prin care s-ar putea genera sacrul. În societatea arhaică sacrul este ceva cu adevărat cumplit, distructiv şi periculos, asemeni puterii atomice pe care ai putea s-o dezlănţui asupra lumii, iar pentru a o obţine trebuie să te afli în plină criză. Mulţi antropologi contemporani nu sunt de acord cu această afirmaţie, desigur, dar ei au cedat nihilismului şi, mai devreme sau mai târziu, tinerii îşi vor da seama cât de sterilă şi plictisitoare este stagnarea teoretică din acest moment.

MM: Violenţa, nu numai perspectiva ei...

RG: Exact! Fiindcă de ce ar trebui această perspectivă a violenţei să evite criza. Efectele sale sunt pur şi simplu mult prea mari pentru lipsa dramei pe care o avem aici. Ideea de tragedie este foarte importantă; vedeţi, situaţia actuală nu este îndeajuns de tragică pentru a uni oamenii.

MM: În scena originară, desemnarea obiectului înseamnă în acelaşi timp emergenţa sacrului...

RG: ...şi acest obiect, fiindcă este sacru, este de asemenea tabu. Totuşi, acest tabu este transgresat în mod constant în ritual. Aşadar, întrebarea este, cum putem reconcilia cele două noţiuni? Cu ţapul ispăşitor se poate face acest lucru, deoarece este un dublu imperativ care vine o dată cu ideea ţapului ispăşitor: să nu faci ceea ce am făcut eu pentru a pune cultura în pericol, dar, dacă şi când cultura este în pericol, fă din nou ceea ce am făcut eu pentru a scoate cultura din acea situaţie periculoasă. Urmează exemplul morţii mele redemptive şi ucide-mă din nou pentru a restaura pacea! Nu văd posibilitatea de a elimina aceasta. Schema mea este în primul rând o interpretare a religiei arhaice. Naşterea limbajului sau chiar ideea de substituţie nu pot să apară fără să primească nici un ajutor. Victima este un prim semn atunci când are loc repetarea situaţiei. Deci, victima este un semn al evenimentului originar care în sine este de fapt aceeaşi violenţă; este motivul

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Renē Girard*(II)

pentru care victima este sacră. Şi dacă observaţi atent ritualul, această victimă este foarte poluată şi poluantă înainte de momentul în care are loc uciderea. Uciderea sa îi transformă statutul instantaneu, devine sfânt. Singurul tip de ritual în care aceasta nu este adevărat aparţine probabil unora din cele mai arhaice ritualuri, ritualurile propriuzise ale ţapului ispăşitor, în care literalmente arunci mizerie asupra victimei şi apoi o alungi. Dar în sacrificiul clasic poţi să nu alungi victima fiindcă victimei i se înrăutăţeşte situaţia pe măsură ce te apropii de momentul uciderii, iar uciderea o face comestibilă şi o transformă într-un lucru bun. Desigur, acesta este un lucru foarte important pentru interpretarea pe care eu o dau sacrului, fiindcă nu poate fi ficţiune pură, o fabricaţie. Universalitatea sa şi combinaţia dintre unitate şi diversitate dau mărturie asupra unei realităţi care nu este niciodată interpretată cu exactitate în acelaşi mod, dar care este întotdeauna aceeaşi în linii generale.

MM: Discutăm aici de conceptul de *sparagmos,* devorarea de către comunitate a animalului sacrificial care, la un moment dat, a înlocuit victima umană?

RG: Da, şi pot aduce multe alte exemple similare. Fenomenul lui *sparagmos* este extrem de important deoarece este legat de reprezentare. În multe societăţi (Grecia, Australia) denumirea entităţilor geografice, în interiorul comunităţii, este strâns legată de părţi ale corpului victimei. Puteţi vedea acest lucru şi în *Phaedra.* Când Ipolit este ucis, bucăţi ale corpului său sunt împrăştiate peste tot şi ele furnizează o identitate a acelor locuri în care cad. Este uimitor faptul că găsim acelaşi lucru în Australia unde părţi ale corpului animalelor sacre sau oamenilor sunt utilizate pentru a da nume locurilor şi altor lucruri.

Desigur, fenomenul este prezent şi în India, la nivelul cel mai arhaic. După cum ştiţi, în India scrierile sfinte ale hinduismului sunt foarte complexe. Dar totul începe cu *Rg-Veda,* şi *Rg-Veda,* secţiunea 10-90 – mitul cel mai cunoscut al întregii literaturi indiene – este mitul lui **Purushia**, omul primordial care a fost ucis de o multitudine de sacrificatori, oameni sfinţi şi aşa mai departe, iar din trupul său s-au născut primele trei caste. Din cap: preoţii, din piept: războinicii, şi din picioare: meşteşugarii. Din nou avem de-a face cu acordarea de nume nu numai a entităţilor locale, ci şi a unităţilor sociale, şi veţi găsi relaţia dintre aceste bucăţi ale victimei şi limbaj peste tot în lume. Consider că originea limbajului se află aici. Dar trebuie să fie precedată de niveluri pre-umane în care sacrificiul este practicat şi interdicţia se respectă ca o condiţie anterioară naşterii limbajului.

Şi acest lucru se potriveşte perfect cu teoria modernă a evoluţiei, deoarece ştim că o mare caracteristică a omului este ceea ce ei numesc **neotenie,** faptul că sugarul se naşte prematur, cu cutia craniană deschisă, fără păr şi total incapabil să se hrănească singur. Pentru a-l ţine în viaţă, deci, trebuie să existe o formă de protecţie culturală, căci în lumea mamiferelor astfel de pui nu ar supravieţui, ei ar pieri. Aşadar avem toate motivele să credem că, în epocile mai târzii ale evoluţiei umane, cultura şi natura se află într-o interacţiune constantă. Primele niveluri ale acestei interacţiuni trebuie să aibă loc înainte de limbaj. Dar ele trebuie să includă forme ale sacrificiului şi interdicţiei care creează un spaţiu al non-violenţei în jurul mamei şi al copiilor, ceea ce face posibil să se ajungă la niveluri mai înalte ale dezvoltării umane. Putem postula oricât de multe astfel de niveluri este nevoie. Deci, poţi avea o tranziţie între etnologie şi antropologie, care îndepărtează, cred eu, toate postulările filosofice. Discontinuităţile nu ar avea niciodată o astfel de natură încât să ceară imperios un anume tip de iluminare intelectuală.

MM: Această afirmaţie mă determină să mă gândesc la o altă întrebare. Aţi început cu "Deceit, Desire and the Novel" ("Înşelare, dorinţă şi roman") şi apoi v-aţi îndreptat atenţia către antropologie cu "The Violence and the Sacred" ("Violenţa şi sacrul") şi "Things Hidden since the Foundation of the World" ("Lucruri ascunse de la întemeierea lumii"). Ce v-a determinat să vă întoarceţi la un studiu orientat mai mult spre tradiţional şi literar în cartea despre Shakespeare?

RG: Când am scris "Deceit, Desire and the Novel" ("Înşelare, dorinţă şi roman"), în loc să urmez moda formalistă şi subiectivistă a vremii, care este destul de puternică şi astăzi, instinctul meu a fost mai "ştiinţific". Am căutat *similitudini* între aceste cărţi şi similitudinea principală pe care am găsit-o a fost aceea a **dorinţei mimetice**, rivalitatea mimetică. Apoi am început să studiez antropologia, fiindcă am sperat să găsesc ceva despre dorinţa mimetică în ea. De fapt, munca mea s-a desfăşurat pe trei niveluri: nivelul dorinţei mimetice – care este pur literar, apoi nivelul religiei arhaice – care este acela din "The Violence and the Sacred" ("Violenţa şi sacrul"). În sfârşit, este nivelul iudeo-creştin – care este "Things Hidden since the Foundation of the World" ("Lucruri ascunse de la întemeierea lumii"). Motivul pentru care am mers mai târziu la Shakespeare este acela că, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în marile romane, la Shakespeare am găsit toate acele niveluri. Desigur, criticii m-ar putea acuza că spun întotdeauna aceleaşi lucruri, dar Shakespeare le are cu adevărat pe toate. El merge dincolo de greci în revelarea mecanismului ţapului ispăşitor.

MM: Profesore Girard, vă mulţumesc foarte mult pentru cuvintele dumneavoastră referitoare la **Antropologia Generativă** şi la alte probleme abordate cu noi. Observaţiile dumneavoastră au fundamentat similitudinile în esenţa lor şi diferenţele în dezvoltare care au existat între opera dumneavoastră şi cea a lui Eric Gans, în lucrarea **Antropologia Generativă.**

* continuarea interviului realizat de Markus Müller, profesorul la Departamentul de Franceză, University of California, Los Angeles, S.U.A

Material preluat cu permisiunea editorilor din "Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology", vol. 1, number 1 (June 1996)

CONSILIUL JUDEŢEAN DOLJ
PREFECTURA JUDEŢULUI DOLJ
PRIMĂRIA MUNICIPIULUI CRAIOVA
CENTRUL CREAŢIEI POPULARE DOLJ
în colaborare cu TVR CRAIOVA
PARTENER MEDIA:
SOCIETATEA ROMÂNĂ DE RADIODIFUZIUNE
STUDIOUL TERITORIAL DE RADIO "OLTENIA" CRAIOVA
FESTIVALUL NAŢIONAL
"MARIN CHIŞĂR"
Ediţia I - "DE LA RAPSOD LA INTERPRET" - Craiova, 2002
Directorul Festivalului: Mihai Fifor
Realizator: Elise Stan
19 - 21 IUNIE 2002, TEATRUL NAŢIONAL CRAIOVA
PRODUCĂTOR: CENTRUL CREAŢIEI POPULARE DOLJ

CENTRUL CREAŢIEI POPULARE DOLJ
În colaborare cu
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE LITERE
ŞI MUZEUL OLTENIEI, SECŢIA DE ETNOGRAFIE

anunţă:

Conferinţa internaţională de etnologie şi antropologie
"ANTROPOEST"
Antropologia Sud-Estului Europei între restructurarea obiectului şi explozia metodologică"

Craiova
28-30 noiembrie 2002

Organizatorii îşi propun ca manifestarea să reprezinte un cadru de dezbatere pentru specialiştii din ţară şi străinătate, preocupaţi de (re)definirea limitelor epistemologice ale câmpului actual de cercetare pe care îl abordează.

Conferinţa se va desfăşura pe trei mari secţiuni:

1. Folcloristica:	*Perspectivele "ştiinţei": (in)dependenţă sau disoluţie.*
2. Home Ethnology:	*De la rigoarea metodologică la eseul "ştiinţific"*
	Identitate şi globalizare.
	Regiune şi regionalizare.
3. Antropologia:	*Limbaje şi reprezentări.*
	Percepţie obiectivă şi prejudecată culturală
	Proteism şi dispersie

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Praxisul terapeutic și psihoterapeutic tradițional - perspective medicale

Camelia Burghele

Calitatea de *sănătos* a omului a fost mereu unul dintre parametrii esențiali de raportare a individului la mediul exterior. Primele distorsiuni obiective ale stării de sănătate au apărut ca efect al vieții grele, lipsite de securitate, a unei locuiri deseori precare sau a modului de trai nu întotdeauna cel mai adecvat constituției umane fizice și psihice. Paleopatologia demonstrează cum omul primitiv, prin metoda încercărilor succesive, unele încununate de succes, altele eșuate, fiecare dintre ele oferind însă un punct de plecare pentru observații pertinente, și-a canalizat atenția, uneori benevol, dar de cele mai multe ori presat de împrejurări, să fixeze practic procedee utile de tratament empiric sau plante de leac folositoare în indispozițiile mai ușor vindecabile [Purdela Sitaru 1999:12]. Vestigiile arheologice, lingvistice și istorico-etnografice atestă practicarea unei medicini empirice pe teritoriul românesc actual încă din cele mai vechi timpuri, prin practici atașate de cele mai multe ori scenariilor cultice dedicate unor zei cu puteri curative sau de fecunditate – Zalmoxis, Gebeleidis, Bendis, Dar(t)zos – dar care s-au dovedit a avea o reală valoare terapeutică, validată ulterior de experiență. Până în secolul al XVI - lea, practicile medicale empirice continuă, conturând o așa-numită *medicină empirică, medicină dubioasă* sau *medicină populară și hieratică anonimă* [Purdela Sitaru 1999:14]; chiar dacă nu sub o formă scrisă, ea a rămas în conștiința maselor, astfel încât, la mijlocul secolului al XVI - lea găsim deja considerații închegate asupra practicilor medicale în manuscrisul *Ars medica*, manuscris catalogat drept momentul de început al literaturii medicale în Transilvania [Spielmann 1980], punct de plecare pentru ceea ce se numește *medicina cultă* românească. Secolele următoare sunt extrem de bogate în catalogarea unor remedii medicale populare pentru vindecarea bolilor; medicopraxiile sunt acum diversificate, mergând de la utilizarea plantelor sub diferite forme (iruri, decocturi, capalasme, ceaiuri etc) până la pseudovaccinări, trepanații, mineraloterapii, opoterapii, băi termale, cele mai multe dintre ele dublate de un arierre plan magico-religios cu valențe rituale[1].

În principiu, cei mai mulți dintre cercetători acceptă o structurare internă – teoretică cel puțin – dual a teritoriului ocupat de medicina populară: mai întâi o *medicină a remediilor ritualice* (denumită fie *medicina descântecelor*, de Nicolae Iorga, fie *medicina magică*, de I. A. Candrea) și o *medicină magică sau empirică*, constând în totalitatea remediilor etnoiatrice, etnobotanice, în majoritatea lor covârșitoare. Nu este însă mai puțin adevărat că, dacă ar fi să ne subsumăm ideatic scopului ultim de integrare a bagajului general de cunoștințe medicale în ansamblul culturii populare românești, trebuie să privim cele două compartimente în condiționarea lor reciprocă, pentru că practica de teren arată indubitabil că, de cele mai multe ori, rețetele curative populare uzează de ambele elemente, dublând obsedant remediul strict terapeutic prin credință, amuletă, talisman, imagine mitică, scenariu magic, ritual, poate chiar ceremonial în cazuri speciale, amprentă religioasă. Se fundamentează astfel imaginea nu a unui filon terapeutic singular, vertical, identic, definibil teoretic și practic, ci mai degrabă a unui *complex cultural al leacului*, instituind simbioza între raționalul experimental și mentalitarul cultural. "Toate credințele și superstițiile (susține Laugier care, să nu uităm, era, înainte de toate, un reputat medic) în care se cuprind considerații de ordin etiologic – care caută să dea o explicație fenomenelor morbide, boalelor – obiceiurile ce se practică în scop profilactic; toate practicile, descântecele și tratamentele făcute în scop de a dobândi sănătatea, de a alunga boalele. Toate acestea la un loc și, în special, credințele și practicile formează ceea ce se numește *medicina populară* sau *empirică*" [Laugier 1925: 1]. Pe scara devenirii istorice se poate spune că etnoiatria apare în epoca primitivă; perioada Hypocrate și Școala hipocratică instituie medicina ca știință, urmând ca primele secole ale evului mediu să însemne decăderea medicinii științifice și o nouă centrare pe dezvoltarea etnoiatriei, singura care putea aduce fapte pozitive în opoziție cu ermetismul scolastic. Ulterior, în Renaștere, asistăm la apropierea dintre medicina populară și cea științifică, apropiere care va fi din nou mult diluată în perioada modernă, cea în care tehnica și știința cunosc o dezvoltare fără precedent și dezvoltă un mental colectiv în care tradiția este conservată deseori doar ca o curiozitate. Urmarea glisării mentalitare provocate de industrializare și urbanizare va fi o perioadă de vârf a medicamentului, singurul care se presupune că poate, cu adevărat, vindeca. Abia perioada contemporană nouă cunoaște un reviriment excepțional al tehnicilor tradiționale de vindecare și o reorientare către practicile naturiste, paralele medicamentului chimic.

Terapia populară este, înainte de toate, un *fapt de cultură*, îndeplinind toate caracteristicile necesare pentru o asemenea taxinomie: configurează un fenomen folcloric colectiv, oral, anonim, are un caracter sincretic (elemente de magie, rituale, artistice, coroborate cu ceremonialuri sau rituri), aparține unei "filozofii populare" și, mai mult decât atât, răspunde unor legi și structuri proprii mecanismului faptelor de cultură populară: dacă, în medicina științifică, apariția unui remediu nou, cu eficacitate crescută, tinde să-l elimine pe cel vechi și mai puțin eficient, din contră, în medicina populară eventualele inovații sau observații trebuie să se supună unor legi interne, instituite de tradiție, multe dintre ele de natură magică, prin care elementul de noutate era integrat în sistemul vechi, fără excluderea celui precedent [Ionescu - Milcu 1974:454].

Cercetări recente demonstrează că medicina populară este un sistem de gândire și de acțiune bine închegat. De exemplu, Cristina Ionescu, dincolo de faptul că dă o impresionantă listă a bibliografiei referitoare la etnoiatrie, prezintă leacurile populare medicale sistematizat, pe sisteme, aparate și boli [Ionescu], sugerând plaja de acoperire extrem de întinsă a medicinii populare și a leacurilor propovăduite pe acest fond. Cei care studiază istoria medicinii "își dau bine seama că, la începuturile ei, medicina științifică s-a desprins din experiența sănătoasă și din unele observații juste ale medicinei populare, iar mai târziu, în cursul veacurilor, s-a mai îmbogățit și din comoara nesecată a experienței înțelepte a oamenilor simpli" [Bologa 1961:15]; "alături de medicina științifică s-a menținut, veacuri de-a rândul și medicina populară. Multe buruieni de leac care se foloseau pe larg în satele noastre sunt descrise ca întrebuințate, pentru aceleași boli, în lucrări care au fost ticluite cu 2000 de ani în urmă" [Bologa 1961:14] crede și Valeriu Bologa, ale cărui studii de istorie a medicinii constituie osatura unei imagini globale a ceea ce a însemnat sistemul terapeutic în satul românesc tradițional.

O privire de ansamblu asupra medicinii tradiționale românești atestă un primat concludent al etnobotanicii în sfera de remedii populare uzitată pe scară largă. Acest lucru se întâmpla atât pentru că vegetalul era mereu la îndemâna omului, oferindu-i acestuia materia primă de care avea nevoie în demersurile terapeutice fără o investiție financiară (culegerea plantelor medicinale), dar și pentru că multe dintre contactele omului cu exteriorul se performau efectiv la acest nivel. Plantele au fost întotdeauna mijloace ieftine și eficace pentru tratarea bolilor la oameni sau animale. Cunoștințele despre plantele bune de leac se transmiteau pe cale orală, din generație în generație, iar culegătorii lor acopereau două segmente profesionale, în funcție de profilul plantei: mai întâi erau plante medicinale oarecum comune, mai ales cele din care se făceau diferite ceaiuri, pe care le cunoșteau toți membrii comunității, în virtutea unui fond comun de cunoștințe; erau apoi plante care se găseau mult mai rar sau a căror recoltare necesita cadre ritualice speciale care să le asigure eficacitatea (sânzienele, mătrăguna) și, de aceea, reclamau performeri adecvați, de obicei femei sau fete. Despre impactul special pe care recoltarea plantelor de leac a avut-o în comunitatea folclorică ne dă indicii prețioase și consemnarea unor sate întregi specializate în acest tip de culegere. De exemplu, "în satul Poienii de Jos, culegerea buruienilor de leac, prepararea lor și folosirea în scop curativ devine o îndeletnicire preponderentă, care a mers până la specializare" [Bocăe, Giurcă, Marossy 1970:27], autorii studiului încadrând această îndeletnicire în ordinea fenomenelor etnografice ce determină specializarea altor comunități în lemnărit, sumănărit, fierărit, din aceeași zonă.

Focurile de Joi Mari - Salcia, Dolj (2001) - Foto: Sebastian Corneanu - Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Observația că "plantele au fost leacurile principale" [Butură 1979: 22] este un principiu atestat și de numeroasele enciclopedii, dicționare sau repertoare ale plantelor folosite în vindecare. Valer Butură demonstrează că "numărul leacurilor vegetale folosite în medicina populară românească a fost mare. Din cele 876 specii utile aproape toate au fost folosite, sub o formă sau alta, și în medicina populară" [Butură 1979:22]. Dintre acestea, potrivit etnobotaniștilor, unele au fost folosite în stare crudă, altele uscate și fărâmițate, preparate ulterior sub formă de *iruri, unsori, abureli, musturi, plămădeli, zeamă, fiertură, spălături, scăldători, oblojeli, legături, decocturi*. Fierberea se realiza în apă, vin, țuică, oțet, miere; leacurile mai tari se fierbeau pe sobă acoperit, înăbușit, după acoperirea oalei cu capac sau cu aluat și după introducerea unei tulpini de soc prin care să iasă aburii; cremele se obțineau prin adăugarea remediului activ în untura de porc; la toate aceste remedii medicinale se adăugau și plante halucinogene sau tranchilizante, despre ale căror efecte cei care le culegeau știau foarte multe.

Caracteristic pentru comunitatea folclorică românească și bagajul său de cunoștințe etnoiatrice este o dublare consecventă a tratamentelor terapeutice de o mentalitate magico-religioasă care face ca nimic să nu se desfășoare pe teritoriul vindecării fără asigurarea bunăvoinței din partea unor divinități protectoare, de cele mai multe ori cele creștine. Mentalitatea tradițională, atașând de cele mai multe ori un caracter persecutiv bolii – maladia ca persecuție din partea unor cunoscuți invidioși sau a unor spirite rele – acreditează faptul că pârghiile de recalibrare la starea inițială sunt de cele mai multe ori ritualice, conturând acel *complex cultural ritual de răspuns* despre care vorbeam: "pentru toate boalele, pe lângă descântece sau practică populară, combinată cu elemente de natură magică, bolnavii se încercau a se tămădui și prin medicamente preparate după o concepție proprie poporului, o terapeutică populară care a circulat din belșug și în care se găsesc, sub diferite forme, pe lângă plantele medicinale, azi unanim recunoscute de știință, și o serie de bozgoane și formule cabalistice"[I. C. Cazan 1936:57].

În această ordine mentalitară, în care magicul era tratat prin magic iar efectele acestui tratament trebuiau, înainte de toate, să impresioneze, leacurile erau alese astfel încât să nu fie la îndemâna oricui, ci să poată conferi un plus de spectaculozitate terapeutului, conferindu-i totodată acestuia și marca de specializare, dar și să impresioneze psihicul marcat de boală al pacientului. De cele mai multe ori, o astfel de calitate de unicitate, raritate sau spectaculozitate era conferită de substratul magic: la egipteni, de pildă, într-un papirus medical din Ebers, se spunea că eficacitatea medicamentului trebuie să fie totdeauna sprijinită de o formulă magică și invers, că formula magică trebuie să fie însoțită de un medicament convenabil [Bârlea, Mușlea 1970:81]. Și în cultura românească tradițională eficacitatea unui medicament "este în genere considerată de popor cu atât mai mare cu cât este el mai rar, mai greu de obținut, sau mai urât de luat" [Laugier 1925: 15]. Mărcile psihologice autohtone au fost apoi completate cu exemplificări livrești: Laugier notează astfel că, "cu cât era mai murdar medicamentul, cu atât avea o acțiune mai puternică asupra imaginației morbide. Sub toate climele și în toate epocile, omul s-a delectat cu excremente și animale imunde; el a absorbit cu aceeași credință bulionul de viperă sau de scorpion, excremente de câine, de porc, de liliac sau de femee însărcinată, unt de spânzurat sau mumie de Egipt", după cum zice Paul Cornet în *Opotherapie*"[Laugier 1925: 15].

La fundalul magic se aliniază apoi și credințele religioase potrivit cărora *medicul îl îngrijește pe bolnav, dar Dumnezeu îl vindecă*, astfel încât cele mai multe dintre rețete sunt atașate unor rugăciuni bine direcționate spre invocarea grației divine în vindecarea bolilor. La un astfel de tipar al scenariului terapeutic contribuie din plin și punctul de vedere al promotorilor medicinii hieratice. În studiile sale de etnomedicină, I. C. Cazan inventariază și clasează, în șapte grupe, un număr impresionant de manuscrise ce conțin *rățeturi* pentru boale; există manuscrise "formate în mediul călugăresc (...). Această parte din așa numita *medicină ieratică* începe să devie, odată cu secolul XIX, o adevărată meserie, mai ales că prin multe mânăstiri bine organizate apare meșteșugul doftoricesc și odată cu el, călugări inițiați sau chiar specializași în tainele vindecării trupești". Astfel, manuscrisul 1593 subliniază: "Această carte dohtoricească s-au făcut pre osârdia părintelui Nicanor Bolnicerul, ucenicul răposatului Ghelăsie Bolnicerul, în vremea părintelui Chir Diomit Arhimandritul și stareț al sfintei mânăstiri Cernica" [I. C. Cazan 1936:75].

Dacă am porni însă demersul invers, adică dinspre "rățeturi" spre sistemul terapeutic, am putea pune în valoare concepția generală despre sănătate a poporului. Am putea vedea astfel că boala, ca sincopă gravă a stării de bine, nu se circumscrie doar maladiei în sine, ci și unor disfuncționalități provocate de o proastă alimentație, de neglijarea unor norme de igienă personală sau a stării de curățenie personală sau a locuințelor, dar și din cauza unor indispoziții psihice. Regimul alimentar țărănesc era unul echilibrat, care favoriza starea de echilibru interior a organelor și sistemelor, prin faptul că ocolea excesele de orice fel. Zilele de post veneau să reglementeze perioadele de posibile excese alimentare și alcoolice iar lăcomia era automat taxată de morala tradițională. În continuarea alimentației sănătoase se situa și îmbrăcămintea și încălțămintea comodă, toate la un loc aliniindu-se unor mărci identitare (chiar naționale), subordonate însă grijii pentru sănătate. Fundalul acestor măsuri de prevenire a bolilor și de combatere a lor într-un sistem organizat în timp era asigurat de o concepție bine înrădăcinată despre curățenie; este vorba aici și despre curățenia fizică, trupească, mereu țintită de țăran, dar și de curățenia rituală, a copilului (apa din prima scăldătoare era marcată cu flori, bani, busuioc tocmai pentru a asigura înclinația nou-născutului spre sănătate și păstrarea ei), a fetelor, fecioarelor (spălatul cu roua de sânziene, întrarea în holdele de grâu de Rusalii), a adulților (practici ritualice, dar și de curățire fizică); "primenirea nu înseamnă doar curățire, ci și regenerare. Dimineața la baie, când noi, orășenii nu ne frecăm decât corpul cu substanțe bine mirositoare și frumos ambalate, nu putem spune că ne-am primenit. Ceea

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ce facem noi este să ne aducem corpul, prin mijloace mecanice la standardul de curăţenie al societăţii în care trăim. În sat, curăţenia recurge la mult simbolism. Prin ea sunt îndepărtate, în mod provizoriu, tot felul de rele. Ţăranul nu face tot timpul duş, ca noi, el se spală de câte ori trebuie şi cum trebuie"[Nicolau 1998:23] concluzionează Irina Nicolau. De aici se conturează o concepţie largă, încăpătoare, centrată nu doar pe fizic, ci şi pe spiritual, asupra ideii de sănătate: pentru ţăranul român *om sănătos* înseamnă "omu voinic, numa bun dă muncă, roşu în obraji şi cu putere"[2], deci mai ales omul care poate munci la randament maxim, dar şi omul îndemânatic, abil şi priceput, cu rost la treabă, omul sănătos sufleteşte, adică omul de omenie"[Băncilă 1973:36-37].

Medicina populară a însemnat aşadar – şi ultimele reorientări ale ştiinţelor medicale moderne arată că încă mai înseamnă – un important rezervor gnoseologic şi spiritual. Parte integrantă a culturii populare în ansamblul ei, medicina tradiţională a oferit omului heteroterapii semnificative, dublate de un folclor medical adecvat, care au aliniat omul la ordinea naturii, conferindu-i stabilitate şi confort. În plus, bogăţia de cunoştinţe aluvionare despre corp şi despre manifestările sale a marcat un punct important de plecare pentru medicina modernă, care şi-a găsit o serie de argumente de terapie în scenariile medico-ritualice populare. Studiile moderne de antropologie sunt centrate aşadar tot mai mult nu pe momentul de ruptură dintre cele două tipuri de terapii, ci pe intercondiţionările şi punctele de interferenţă. Permeabilitatea dintre modern şi tradiţional este dublu orientată: în praxisul terapeutic efectiv, unde metode vechi, chiar istorice de tratare a bolilor sunt iar accesate şi în orizontul mentalitar, la al cărui nivel se simte din nou nevoia de integrare naturală şi culturală a individului.

Note:

[1] cele mai multe informaţii sunt furnizate de lucrarea de referinţă pentru istoria medicinei semnată de medicul Pompei Gh. Samarinean 1931. *Medicina şi farmacia în trecutul românesc*, Călăraşi.
[2] inf. Gavrilă Moise, Valcău de Jos - Sălaj.

Bibliografie:

1. Maria Purdela Sitaru 1999. *Etnomedicină lingvistică*, Timişoara.
2. Josef Spielmann 1980. *Locul manuscrisului "Ars medica" în cultura transilvăneană a secolului al XVI-lea* în Josef Spielmann , *Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria ştiinţei şi culturii*, Bucureşti
3. Charles Laugier 1925. *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova.
4.Ioana Ionescu - Milcu 1974. *Etnoiatria. Consideraţii teoretice şi metodologice*, în *Revista de Etnografie şi Folclor*, tom 18, nr. 6 / 1973, Bucureşti.
5. Cristina Ionescu. *Elemente ştiinţifice în medicina populară din Moldova*, teză de doctorat, Târgu Mureş.
6. Valeriu Bologa 1961. *Despre vrăji, doftoroaie şi leacuri băbeşti*, Bucureşti.
7. Maria Bocăe, Giurcă Virgil, Marossy Ana 1970. *Contribuţii la cunoaşterea medicinei populare din bazinul Crişului Negru (zona Crişului Pietros)*, Oradea.
8. Valer Butură 1979. *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Bucureşti.
9. I.C. Cazan 1936. *Texte de folclor medical* în *Cercetări literare*, vol. II.
10. Ovidiu Bârlea, Ioan Muşlea 1970. *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti.
11. Irina Nicolau 1998. *Ghidul sărbătorilor româneşti*, Bucureşti.
12. Vasile Băncilă 1973. *Ideea de sănătate şi medicina populară la ţăranul român de ieri* în vol. *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural: Studii şi note*, Bucureşti.

Costumul popular în cadrul spectacolului de folclor

Maria Bâtcă

Hronic al unui şir nesfârşit de generaţii, costumul popular vorbeşte despre strămoşii noştri, dar şi despre noi, cei care îl preţuim ca pe un veşmânt al sufletului neamului românesc.

Perfect adaptat ca formă şi structură condiţiilor mediului geografic, anotimpurilor, diverselor ocazii în care se purta, vârstei, statutului social şi material, cât şi ocupaţiilor purtătorilor, costumul a constituit, de-a lungul veacurilor, o marcă a identităţii etnice, zonal, regionale şi naţionale şi va continua să se manifeste astfel, atâta timp cât va dăinui conştiinţa naţională a acestui popor.

În cadrul civilizaţiei tradiţionale rurale, fiecare detaliu al costumului popular era gândit în raport de ansamblu, între piesele sale componente realizându-se un acord decorativ şi cromatic perfect.

Preluând filonul tradiţiei locale, creatoarele populare au dat măsura sensibilităţii şi a măiestriei lor artistice în creaţii unicat, perfect adaptate materialelor şi tehnicilor de cusut, ţesut şi ales în război, precum şi gustului estetic al comunităţii din care făceau parte, fără a se abate de la matca stilistică specific - zonală.

Extrem de divers prin numeroasele sale variante morfologice şi decorative, costumul popular de sărbătoare mai este şi astăzi purtat cu mândrie şi deplină cunoştinţă că noi românii ştim să preţuim tezaurul artistic, lăsat de înaintaşii noştri, şi să-l transmitem generaţiilor viitoare, ca pe o sinteză de gândire şi simţire românească.

Rodica Comănici pe scena Festivalului "Maria Tănase"- Craiova (2001) - Foto: Dorin Antonescu - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Pe marea scenă a ţării, în diversele festivaluri şi concursuri naţionale şi internaţionale, apar principalii valorificatori ai costumului popular din zilele noastre: soliştii vocali şi instrumentali de muzică populară, rapsozii, membrii ansamblurilor de cântece şi dansuri, cât şi interpreţii unor personaje din lumea satului în piesele de teatru, film şi spectacol de televiziune.

Ieşind din uzul cotidian şi purtându-se, din ce în ce mai rar, doar ca veşmânt de sărbătoare, costumul popular se mai confecţionează doar la comandă.

În zilele noastre, ponderea cea mai mare în confecţionarea costumului popular o deţine UCECOM-ul care are, în diverse oraşe şi sate, cooperative cu secţii specializate anume în producerea ansamblurilor vestimentare, înglobând şi creatori individuali ce protejează munca la domiciliu. Aceştia stăpânesc foarte bine tehnicile de lucru, ornamentica şi cromatica, stilul artistic al zonelor de proveniență. Cele mai renumite cooperative în producerea pieselor vestimentare sunt: Breaza de pe Valea Prahovei, Tismana din judeţul Gorj, Mioriţa din judeţul Iaşi, Marama Musceleană din Câmpulung Muscel etc.

O altă categorie de creatori care continuă încă tradiţia locală o constituie meşterii specializaţi în confecţionarea anumitor piese de port, cum ar fi cele din piele - cojoacele şi pieptarele. Mulţi dintre ei au învăţat, din tată în fiu, meşteşugul împodobirii cojoacelor cu instrumente şi mijloace specifice broderiei pe piele, meşteşug care cere migală şi răbdare, dar şi multă fantezie şi inventivitate în compunerea elementelor decorative.

Meşteşugul continuă să se practice şi în zilele noastre, în sate din Mărginimea Sibiului (Răşinari), din Ţara Făgăraşului (Drăguş), ori din Ţara Loviştei (Bărbăteşti şi Vaideeni).

Transmiterea tradiţiei de la meşterii populari consacraţi la tânăra generaţie se face în cadrul şcolilor populare de artă, existente în localităţi cu creatori populari renumiţi.

Când luăm în discuţie costumele soliştilor de muzică populară, desigur că noi, specialiştii, nu putem avea aceleaşi judecăţi de valoare ca atunci când apreciem ansamblurile vestimentare prezente în cadrul unor expoziţii de artă populară, întrucât este vorba de două aspecte distincte, privite din unghiuri de vedere diferite. În expoziţii, costumul formează obiectul cercetării în sine al fenomenului, pe când în spectacol el constituie o parte dintr-un întreg şi ca parte trebuie să se integreze şi să se subordoneze legilor estetice care guvernează spectacolul.

Necesităţi de ordin scenic impun, de multe ori, renunţarea la pieptănăturile arhaice, caracteristice femeilor măritate, sau la piesele de port greoaie, incomode.

Într-un spectacol de dans popular, de exemplu, nu putem avea pretenţia utilizării unor piese de port luate din colecţiile muzeale, acestea fiind obiecte de mare valoare, unicate inestimabile ale tezaurului artistic naţional. Dar, în aprecierea autenticităţii unui spectacol folcloric, costumul are un rol deosebit de important, el amplificând sau diminuând nota de autenticitate.

Criteriul autenticităţii spectacolului folcloric este strâns legat de cel estetic, respectiv de realizarea artistică a întregului. Deci, dacă o parte din întreg, în speţă costumul, nu este realizat artistic la nivelul celorlalte componente, calitatea spectacolului are de suferit.

Atunci, când în lumina reflectoarelor apar interpreţi, îmbrăcaţi în portul tradiţional de sărbătoare al zonei etnografice respective, se constată câtă naturaleţe, cât firesc, câtă prestanţă, câtă ştiinţă a îmbrăcării şi purtării costumului există la aceşti soliști, indiferent de vârsta lor. Şi aici putem da exemplul tinerei interprete Rodica Popa Comăniciu, originară din Săliştea Sibiului, care s-a prezentat la ultima ediţie a Festivalului "Maria Tănase" cu un ansamblu vestimentar tradiţional, foarte valoros, primind şi premiul care s-a conferit de către juriu, tocmai pentru păstrarea particularităţilor specifice-zonale, originalitatea şi autenticitatea costumului.

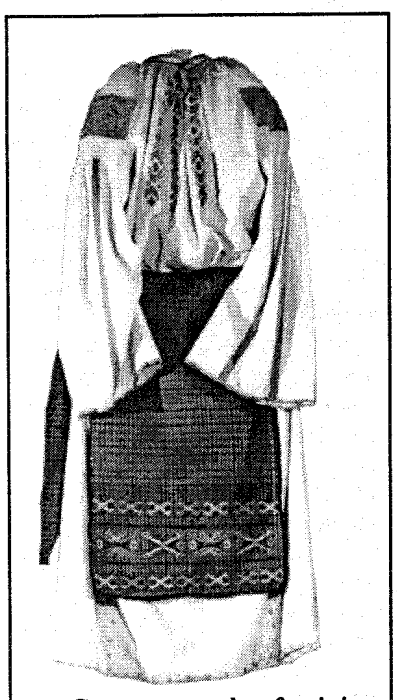
Dacă analizăm costumele cu care s-au prezentat solistele vocale la festivalul - concurs "Maria Tănase" din anul 2001, constatăm cu bucurie că n-am mai întâlnit interprete care să poarte piese de port confecţionate din materiale industriale, neadecvate facturii veşmântului popular: nylon, tergal, catifele, mătăsuri artificiale, sau ornamentate cu motive florale mari, în combinaţii cromatice violente. Frecvent, însă, s-a făcut greşeala asocierii unor piese mai noi, confecţionate în zilele noastre, cu altele provenite din lada de zestre a bunicii sau chiar a străbunicii, rupându-se astfel echilibrul decorativ şi cromatic.

Desigur, lipsa unei piese, dintr-un ansamblu vestimentar autentic, poate fi suplinită de o piesă nouă, dar aceasta trebuie să fie executată la comandă, după un model care să respecte stilul şi cromatica zonală a vechiului costum.

Nerespectarea criteriului temporal-istoric a constituit greşeala multor interprete tinere, şi vina o poartă nu numai ele, ci, în aceeaşi măsură am spune noi, şi forurile care le-au trimis astfel îmbrăcate la un concurs de un înalt nivel artistic.

Sunt ignorate, în continuare, regulile care ţin de ştiinţa îmbrăcării şi purtării costumului popular. Astfel, ansamblul vestimentar este asociat, frecvent, cu pantofi cu toc înalt, cu accesorii specifice ţinutei vestimentare orăşeneşti (bijuterii, ceasuri de mână), care nu fac parte din costumul popular original, ca să nu mai vorbim de coafuri moderne şi machiaje stridente.

Un exemplu negativ pentru tinerii interpreţi îl constituie vedetele de muzică populară, care apar în concurs îmbrăcate cu "costume" care denaturează, vulgarizează, alterează, veşmântul popular, apropiindu-l de kitsch. Excesul de mărgele, fir, paiete în culori stridente, aglomerarea câmpurilor ornamentale până la sufocarea costumului, nemaifiind respectat raportul dintre accent şi neaccent, dintre decorativ şi nondecorativ, rupe echilibrul şi armonia ce caracteriza costumul tradiţional.



Costum popular feminin, judeţul Romanaţi - Muzeul Olteniei, secţia de Etnografie

Aşa cum remarca Lucian Blaga, în *Trilogia culturii*, referindu-se la ornamentică "[...] Golul nu e simţit din partea românului ca un neajuns, care trebuie neapărat desfiinţat,...umplut cu ceva, ci ca un element constitutiv şi integrant al viziunii artistice. Prin funcţia pozitivă a golului, a vidului, a câmpului, ca factor ritmic, prin acest mod degajat, arta populară românească reprezintă în răsărit o insulă de duh european ... duh al măsurii...".

Ţinuta vestimentară a unor vedete nu numai că nu respectă stilul zonei etnografice pe care aceasta o reprezintă, dar n-are de-a face nici cu specificul naţional. Sunt "costume fără patrie şi fără istorie", care n-au ce căuta pe scenă.

Ansamblurile vestimentare tradiţionale, creaţie a sutelor de generaţii care au urcat pe scara timpului, condensează o experienţă de viaţă multimilenară a poporului român, şi noi nu avem nici un drept în a interveni în structura organică a costumului cu modificări, cu intervenţii arbitrare dictate de dorinţa de a epata cu orice preţ.

Tânăra generaţie trebuie să fie educată în spiritul preţuirii şi cinstirii costumului popular, veşmântul fiind un document cu majore semnificaţii artistice, în care "citim" felul de a reda frumosul în întreaga sa bogăţie de sensuri, viziune asupra lumii înconjurătoare, modul particular de a concepe şi produce valorile decorative.

Datoria noastră este de a impune conştiinţei naţionale şi mondiale tezaurul nostru artistic, deoarece mărturiile lui – aşa cum sublinia omul de cultură G.M. Cantacuzino – : "au făcut parte vie din procesul de formaţie, parte vie din adâncurile sufletului nostru colectiv, pe care ne putem bizui pentru a înţelege, pentru a pătrunde, pentru a cunoaşte ce am fost ieri, pentru a şti ce vrem mâine".

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Schiță pentru o Antropologie a Imaginarului

Constantin Mihai

Imaginarul formează, într-adevăr, universuri vii, care se ordonează, se metamorfozează, stimulând sensibilitatea şi însufleţind gândirea. Sfera imaginii ca realitate constitutivă a imaginaţiei simbolice dă naştere, indubitabil, unei dedublări care se interpune între Anthropos şi Cosmos. Sensul prin care se desemnează noţiunea de Imaginar şi care ar trebui să releve caracterul ficţional al reprezentărilor, mai ales unitatea imaginilor care invadează spiritul uman, este legat de ceea ce numim "imagerie".

Perspectiva antropologică a Imaginarului implică adoptarea unei opţiuni metodologice foarte clare în ceea ce priveşte relaţia care se stabileşte între Anthropos şi Imago, opţiune care este în favoarea unei cunoaşteri veritabile, a unei gnosis, la nivelul funcţionării Imaginarului. Această ipoteză este larg răspândită în lucrările lui Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Gilbert Durand.

O a doua opţiune metodologică implică coexistenţa simbolicului cu sintacticul, a semioticului cu semanticul, fiecare dintre planuri asigurând permanenţa unei "vieţi a imaginilor". Aşadar, această ipoteză des întâlnită în lucrările lui Paul Ricoeur, Gilbert Durand et alii presupune o atribuire a unei forme, a unui fond, a unei structuri şi, implicit, al unui sens imaginilor pentru a contribui la o ocultare a lor.

În studierea Imaginarului ca direcţie de cercetare există o pluralitate de metode şi teorii care, în măsura în care relaţionează cu descrierea empirică, de tip fenomenologic, ajută la decelarea sensului simbolic latent. De la bun început, trebuie înţeles că această pluralitate de metode poate funcţiona în studiul Imaginarului, iar teorii precum cea formalistă pot coabita doar în cazul în care punerea în evidenţă de structuri este însoţită de pandantul hermeneutic, esenţial pentru decriptarea codului simbolic.

Gilbert Durand sublinia în "le Vocabulaire du symbolisme" că există o confuzie nepermisă din partea anumitor specialişti în privinţa folosirii unor termeni legaţi de imaginar. Astfel, există o gravă confuzie între noţiuni precum: imagine, mit, simbol, figură, semn, icoană etc, confuzie alimentată şi de imposibilitatea conceptuală şi metodologică de departajare netă sau de despărţire pe diverse falii. Cu toate acestea, dacă plecăm de la o definiţie sintetică a Imaginarului, perceput ca "reprezentare mentală", lucrurile încep, oarecum, să devină mai clare. De exemplu, imaginea în calitatea ei de *imago* are în structura sa latentă sau, pentru a ne exprima în paradigme structuraliste, în structura de profunzime, o marcă, o engramă peremptorie a simbolicului. Plecând de la premisa iniţială, a imaginarului ca şi reprezentare mentală, putem deduce funcţia simbolică a imaginii, funcţie primordială în conturarea "imaginaţiei simbolice". Categoric că există diferenţe sensibile între *imago* şi *symbolon*, perceput, în teoria "durandiană" ca o conjuncţie a două planuri: *signifiant* şi *signifié*. Nu neam propus în eseul de faţă să abordăm această problematică complexă care poate face foarte bine obiectul unei conferinţe – să ne amintim că Mircea Eliade chiar a scris o lucrare importantă "Images et Symboles", din perspectiva simbolismului magico-religios.

Revenind la problema iniţială a Imaginarului ca direcţie de cercetare – şcoala franceză de la Dijon deţine supremaţia în acest sens prin Centrul de Cercetare asupra Imaginarului şi Raţionalităţii <Gaston Bachelard>, sub coordonarea profesorului Jean Jacques Wunenburger, precum şi a filialelor sale – se cuvine să facem câteva precizări esenţiale. Bibliografia densă şi compozită privitoare la cercetarea acestui fascinant domeniu cuprinde nume devenite în timp autorităţi certe precum Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Paul Ricoeur, Jean Jacques Wunenburger, Henri Corbin, Michel Mafessoli şi mulţi alţii care s-au ocupat mai mult sau mai puţin de problematica Imaginarului. Să amintim totodată că revelarea acestui câmp de cercetare se datorează unui număr însemnat de metode şi câmpuri diverse de cercetare ca: hermeneutica (Gadamer, Heidegger, Ricoeur, Habermas), istoria religiilor (Dumézil, Eliade, Corbin, Van der Leuw), fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty), psihanaliza (Freud, Jung, Adler, Lacan, Piaget, Hillman), istoria mentalităţilor, sociologia, la Nouvelle Critique, istoria artei etc.

Sfânt, detaliu cruce din cimitirul din Cvardenița, Mehedinți (2002)
- Foto: Mariam Nicolae -
Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Relaţia dintre Logos şi Mythos care a inaugurat o întreagă tradiţie culturală şi în special filosofică şi care se continuă şi astăzi, poate fi oarecum ranversată prin inocularea unui nou termen: imaginea. Astfel, plecând de la această premisă a dialogicului dintre Logos şi Imago, putem decela o adevărată metafizică a imaginii şi, de ce nu, o întreagă antropologie a Imaginarului.

Stabilind cadrul în care ne mişcăm şi creionând o imagine de ansamblu asupra Imaginarului, putem trece la următorul pas al excursului nostru, şi anume schiţarea unui posibil proiect pentru o antropologie a Imaginarului.

De la bun început, facem precizarea că încercăm în acest eseu jalonarea unui plan de închegare a unui anumit tip de antropologie, care nu se revendică de la nici o una dintre autorităţile mai sus menţionate sau de la o teorie a lor.

Plasându-se la nivelul unui "traseu antropologic", în sensul durandian al termenului, vom încerca să arătăm pe cât posibil că antropologia simbolică se străduieşte să reconstituie teofania în toate polarizările sale antagoniste. De fapt, orice antropologie a Imaginarului îşi propune să descopere esenţa simbolului care, în energetismul său în revelarea sensului, reprezintă mijlocul-intercesor al dialogului dintre etern şi temporal. Nu este vorba despre nici o teorie eliadiană a coincidentiei oppositorum, a sacrului camuflat în profan. Există un nucleu evident al decriptării simbolicului care, din perspectiva fenomenologică a sacrului, se traduce printr-o retranscriere în linie cronologică şi sincronică a morfologiei a ceea ce R. Otto numeşte "fascinans" şi "tremendum", două faţete specifice pentru "das Heilige".

Antropologia Imaginarului se poate constitui, în sensul în care ea nu apare doar ca o "colecţie de imagini" sau "complexe" de mituri, teme poetice şi, de ce nu, poietice, de metafore şi de alţi tropi, ci ca un tablou al speranţelor şi al temerilor fiinţei umane pentru ca fiecare să se recunoască în ele.

Ceea ce permite antropologia Imaginarului – singurul tip de antropologie care permite acest lucru – este recunoaşterea, identificarea cosubstanţialităţii gândirii pozitive, a gândirii civilizate cu gândirea magico-mitică, la nivelul spiritului fiinţei umane.

Din punct de vedere antropologic, energetismul sau dinamismul Imaginarului se manifestă ca o tensiune a două forţe opuse, a două regimuri – în accepţia durandiană a termenului – care inventariază fiecare imagine în universuri contrare.

Aceste microcosmosuri se armonizează într-un sub-univers mai schematic decât Cosmosul sintetic jungian. Polarizările divergente, potenţialitatea lor antagonistă se încadrează mai degrabă într-un sistem decât într-o sinteză. Caracterul energetic al imaginilor apare într-o strânsă legătură cu reprezentările psihosociale ale imaginaţiei simbolice şi cu variaţia lor în timp.

S-a observat că "marile sisteme de imagini" (Weltbild) ale reprezentării lumii se succed în timpul evoluţiei civilizaţiilor. Weltanschauung-ul corespunde aceluiaşi tipar imaginar în care imaginile se structurează, asigurând o mai bună funcţionare a sintaxei Imaginarului.

"Traseul antropologic" poate fi urmărit, conform teoriei lui Gilbert Durand, în sensul raportului fiziologie-societate sau invers.

Se constată o profundă convergenţă a simbolurilor în diverse serii, a diferitelor niveluri antropologice. Astfel, structurile simbolice şi arhetipale se dovedesc a fi categorii taxinomice, impuse de această convergenţă empirică.

Antropologia Imaginarului se bazează pe dimensiunea dialectică a simbolurilor, în interiorul Imaginaţiei. Izotopismul simbolurilor în cadrul complexelor de imagini evidenţiază sistemul dinamic al polarizărilor antagonice.

Simbolul capătă valoarea unui echilibru antropologic care, potrivit lui Durand, asigură "umanismul sau ecumenismul sufletului omenesc". Instaurând fiinţa umană ca Homo symbolicus, simbolul, în faţa entropiei cosmice, accentuează domeniul valorii supreme. Antropologia Imaginarului implică o clarificare a câmpului imaginar, o contextualizare a "traseului antropologic", spre deosebire de alte perspective de abordare, precum sociologia Imaginarului.

Ceea ce este foarte important de stabilit, dincolo de această schematizare teoretică a imaginarului, este raportul care se încheagă între Anthropos şi Cosmos ca receptacol al imageriei.

Vorbeam la începutul eseului nostru de o schimbare de paradigmă, în sensul în care imaginarul ajunge să fie reglat de tipul de relaţie care se stabileşte între *logos* şi *imago*. Problema care se ridică acum ţine, de ce să n-o recunoaştem, de o inflaţie mediatică, de o supraabundenţă, sub raport cantitativ, a imaginii. Modernitatea trece drept campionul unui progres al raţiunii şi în acelaşi timp un propagator acerb al imaginaţiei, care, din perspectivă istorică, a facilitat transformarea realităţii, dând naştere la ceea ce numim utopii.

Modernitatea este cea care s-a lăsat închisă într-o supraraţionalitate socială, susţinută de constrângerile corpului social care a atomizat imaginaţia micro şi macrosocială. Recunoscând şi chiar admiţând o criză postmodernă a imaginii, se ridică întrebarea firească dacă această stare de criză nu duce inevitabil şi la o devalorizare a conţinutului imaginii. Răspunsul care apare imediat ţine seama de raportul dintre imaginaţie şi raţionalitate care basculează într-o direcţie sau alta. Este greu să vorbeşti de un echilibru dintre cei doi termeni, dar se poate afirma că atâta timp cât raţionalitatea nu cade în supraraţionalitate, iar imaginaţia nu se transformă în pură utopie, criza apărută poate fi măcar ţinută sub un control normal, neexistând riscul unui apanaj al "iconoclasmului endemic" sau al raţionalităţii morbide.

Imaginaţia nu poate să îşi găsească "fecunditatea creatoare" decât dacă este ajutată de o "ecologie simbolică", capabilă să gestioneze capitalul simbolic, asemenea ecologiştilor care vor să păstreze ecosistemul Terrei.

De aceea, o posibilă antropologie a Imaginarului va trebui să ţină cont de noile provocări ale aventurii imaginii simbolice şi să reuşească să medieze câmpul de forme simbolice care se naşte în urma contactului dintre Homo Symbolicus şi Mundus Imaginalis.

Abordarea antropologică a Imaginarului va putea decela "logica Imaginarului" care exprimă, este adevărat, intenţii şi valori unice ţesute într-o cronotopie simbolică, privind configurarea lui Homo Symbolicus.

Orice antropologie a Imaginarului nu va putea ocoli nici dimensiunea atitudinală şi comportamentală, propunând, *volens nolens*, o pedagogie şi o etică exemplare.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Scrisoare către Intelectual

Sebastian Corneanu

A scrie...

A scrie doar aşa, de dragul de a-ţi vedea cuvintele defilând pe ecran, semne negre pe un zid pixelat de culoare albă. A scrie cu plăcerea pe care ţi-o dă orice monolog ţinut în faţa oglinzii, căci ce altceva este monitorul computerului. Oglindă care îţi reflectă forma ideilor, fereastră către o realitate iluzorie perfectă, poartă de evadare către iluzia eroului din jocurile "first person", modalitate de înstrăinare prin care devii un simplu actant prin intermediul degetelor cu care introduci informaţia, toate acestea şi multe altele grupându-se şi organizându-se sub un singur imperativ: eficienţa.

Nimic nu este mai eficient decât un computer, instrument de lucru şi în acelaşi timp interlocutor agreabil, oglindă a unui Sine colectiv şi spaţiu de proiecţie a imaginaţiei individuale, unealtă în faţa căreia îţi poţi petrece cu uşurinţă timpul liber, chintesenţă a tehnologiei prezentului şi, totodată, anticipare a unui viitor imprevizibil.

Cuvintele curg unele după altele, alunecă din vârful degetelor prelingându-se prin taste, devin impulsuri electrice, simpli biţi vehiculaţi prin memoria unei maşinării care nu poate greşi, găsindu-şi încetul cu încetul drum către oglinda ecranului, întrupându-se în forme abstracte, sugestii ale unui regn electronic, toată această procesualitate fiind o replică microcosmică a Genezei, căci, înainte de toate, a fost Cuvântul.

Alunecând prin labirintul electronic, căutându-se unele pe altele până la dobândirea formei finale, cuvintele transformă ideile şi conceptele din mintea ta în simple semne pe un display, semne a căror înstrăinare este deja un fapt, căci tu nu scrii pentru tine, ci pentru ceilalţi, cu scopul de a le releva o certitudine personală pe care tu o socoteşti un adevăr general.

Dorinţa ta (termenul mai potrivit ar fi cel de obsesie) este de a le demonstra celorlalţi că modul tău de a privi lucrurile este cel mai pertinent, iar teza pe care o demonstrezi este o analiză perfectă a unei realităţi imperfecte, lucru pe care reuşeşti să-l pui în evidenţă atât de bine încât restul nu mai contează.

Şi atunci scrii în continuare...

Ceea ce ar trebui să te deranjeze este însă pierderea Cuvântului, rătăcit în hăţişul procesualităţii triumfătoare, reziduu al unei civilizaţii în care nu mai există obsesia formelor finite. Ascuns printre formele culturii vizuale triumfătore, aflate într-o continuă degradare valorică, mutilat de indiferenţa noastră depreciativă, Cuvântul se refugiază în monologuri sterpe, în CUVINTE MARI care vorbesc despre lucruri mici şi în tot atâtea forme aflate la limita efemerului.

Despărţirea de Cuvânt, în loc să te îngrijoreze, te lasă indiferent, te face să sesizezi cu greutate capcanele pe care ţi le întinde superficialitatea unei culturi de consum al cărei prizonier ai devenit fără să-ţi dai seama, te împinge în fascinanta lume a prezentului continuu, fără trecut şi viitor. Chiar dacă ţi se pare că imaginile pe care le vezi sunt reale, acestea nu sunt decât nişte simple plăsmuiri care au drept scop aservirea dorinţelor tale şi transformarea ta într-un simplu reper angrenat în cursa consumismului material şi imaginar.

Reacţiile tale în faţa bunurilor materiale sau culturale au devenit simple reflexe condiţionate, induse prin intermediul unei mass media aservită eficienţei, ale cărei reţete şi modele sunt atât de previzibile încât deseori, în momentele din ce în ce mai rare de introspecţie, sesizezi cu uşurinţă caracterul lor precar.

Forme aflate într-o continuă descompunere, imagini perisabile, dar cu adresă precisă, cuvinte puse în structuri seducătoare, sentimente individuale transformate în drame prezentate ca exemplare pentru condiţia umană, modele individuale şi comportamentale inexistente în realitate, toate acestea cad peste tine prin intermediul ecranului tv, transformându-te din individ în public, public ale cărui reacţii afective şi participative sunt rezultatul unei abile manipulări. Deseori, dacă nu în majoritatea cazurilor, ţi se spune că eşti liber să alegi, că tot ceea ce te înconjoară este făcut numai pentru tine, dar nimeni nu îţi spune că eşti un individ redus la câteva tipuri comportamentale şi psihologice de către instituţiile abilitate, simplă masă de manevră pe tabla unui joc căruia nimeni nu îi ştie toate regulile.

Şi atunci scrii în continuare...

Ar trebui să te încurajeze faptul că nu eşti singurul căruia i se întâmplă aşa ceva, că realitatea nu îţi aparţine în exclusivitate, ci o împarţi cu Ceilalţi, victime ale aceluiaşi atotputernic sistem de creare a iluziilor. Dar, din păcate, sentimentul pe care îl ai, în momentele tale de introspecţie, este cel al minimalizării individualităţii tale, situaţie care-ţi dă, în mod paradoxal, o senzaţie de confort pe care cu greu poţi să o explici. Deşi nu realizezi asta, într-o lume în care mare parte din tehnologii sunt orientate către producerea iluziei, confortul poate fi considerat ca fiind o senzaţie comandată, modalitate de a sugera că lumea în care trăim, deşi este imperfectă, este totuşi "cea mai bună dintre lumi", aşa cum afirma cândva o personalitate culturală al cărei nume îmi scapă.

A scrie doar de dragul de a scrie. Ce poate fi mai frumos decât acest dialog în care te dedublezi încercând senzaţia de a te privi din afară, dar şi din interior, reducându-te la simple cuvinte care se vor a fi tot atâtea reprezentări pe care le ai despre realitatea în care trăieşti.

Doar că, într-un târziu, realizezi că de fapt tot demersul tău nu este altceva decât o încercare de a te transforma tu însuţi într-o formă semnificativă a realităţii, modalitate de anulare a spaimei de a te simţi depăşit de fenomene, propriul tău "bilet către nemurire". Şi atunci, îţi dai seama că tot ceea ce faci nu este altceva decât o încercare de a interveni în procesualitatea lumii în care trăieşti; scopul tău nedeclarat fiind acela de a introduce un element de incertitudine într-un sistem integrat, a cărui funcţionalitate îţi scapă.

Şi într-un final, ca oricare dintre noi, simţi nevoia de a-ţi motiva demersul, de a-l legitima prin inventarea unei explicaţii prin care atitudinea şi concepţiile tale să poată fi plasate în contextul amplu în care evoluezi. Asta nu înseamnă că eşti numai o victimă a conformismului care stă la baza funcţionării sistemului – tu însuţi eşti o parte mai mult sau mai puţin semnificativă a acestuia – ci în primul rând, eşti o victimă a formelor de comunicare, iar singura cale de a te semnifica este transformarea Sinelui în reper cultural; cu alte cuvinte, renunţarea la individualitate în favoarea iluziei universalităţii.

Şi atunci, îţi dai seama că orice ai face nu eşti decât un prizonier al iluziilor Celorlalţi.

Ascunşi în spatele altor Cuvinte, care nu îţi aparţin, dar pe care le vehiculezi cu uşurinţă, camuflaţi în idei şi concepte pe care le combaţi sau susţii, reduşi la simplul stadiu de nume propriu, ceilalţi sunt o prezenţă care transpare în tot ceea ce scrii tu. Fie că vrei sau nu, te raportezi la ei, te referi la ei, te reduci la ei, tot demersul tău cultural nefiind altceva decât o încercare de a te plasa într-un curent cultural specific, într-o modalitate de gândire conformă. Fără să-ţi dai seama, te limitezi la un model cultural sau altul, te autorevendici ca adept iniţiat al unui anume curent în gândirea universală, te defineşti raportându-te la modelele culturale anterioare.

Şi atunci scrii în continuare...

Ipostazieri ale folclorului contemporan în mediul urban. Bancurile

Cristina Gafu

Bancul este poate cea mai prolifică modalitate de expresie a culturii orale urbane.

Cercetătorul Alan Dundes observa, de asemenea, afirmarea bancului ca una dintre cele mai răspândite specii ale folclorului contemporan: "Of all the important forms of folklore in the modern world, there is none more powerful than the joke. It thrives in cities, and as urbanization increases around the world, urban folklore including jokelore also increases" [Dundes, 1971: 51].

Aspecte de ordin formal sau de conţinut, coordonatele funcţionale, ocaziile de performare şi receptare, permit răspândirea sa rapidă şi propagarea într-o diversitate de medii ale oraşului.

Fiind un tip de comunicare scurtă (cu o structură monoepisodică, concisă, rezultată dintr-o continuă şlefuire în procesul comunicării orale) este uşor de reţinut şi de reprodus, transmiţându-se cu rapiditate în interiorul grupurilor informale (persistente sau conjuncturale) şi între acestea.

Poanta – nucleul – în jurul căreia se construieşte bancul este sugerată de realitatea imediată (stări de lucruri generale sau evenimente concrete) care reflectă aspectele sociale, economice, politice ale vieţii cotidiene.

Una dintre caracteristicile care individualizează bancurile în raport cu alte specii narative este viteza de reacţie şi propagarea (unele bancuri apar într-un interval de numai câteva zile sau săptămâni de la producerea faptului care le iniţiază).

Surprinzând cele mai variate configurări ale existenţei în urban, este preluat de toate mediile comunitare şi performat atât la nivelul grupurilor informale persistente (familie, grup de prieteni, de vecini, colegii de serviciu etc), cât şi la nivelul acelor grupuri cu o structură conjuncturală, efemeră (grupurile formate la cozi, la petreceri, în excursii, în mijloacele de transport etc). În plus, sunt performate de cele mai diverse categorii sociale (de la intelectuali la muncitori) fără diferenţe de vârstă sau sex.

O cercetare asupra modalităţilor de manifestare a bancului în spaţiul de proveniență ar pune – mai pregnant decât în cazul altor tipuri de naraţiuni contemporane – problema informatorilor.

Deşi personalitatea performerului conferă valoare bancului, prin uzitarea de mijloace cât mai potrivite pentru construirea şi susţinerea poantei – pe de o parte - şi prin folosirea unui întreg arsenal ce ţine de limbajul verbal şi gestual – pe de altă parte specializarea indivizilor în relatarea acestor structuri narative este, oarecum, dificilă. Aceasta deoarece repertoriul de bancuri trebuie reînnoit într-un timp foarte scurt pentru a răspunde expectaţiilor grupului în faţa căruia sunt performate, bancul prezentând o referenţialitate accentuată în raport cu anumite evenimente, stări de fapt din realitatea cotidiană.

Deşi există indivizi recunoscuţi în interiorul diferitelor grupuri ca deţinători ai unui repertoriu bogat şi ai unui talent deosebit de performare, bancurile pot fi spuse, practic, de oricine şi în ocazii cât se poate de variate (la petreceri, în pauze, la locul de muncă, la întâlnirile cu prietenii, în vizite, în staţiile mijloacelor de transport, pe stradă, în timpul călătoriei cu trenul etc).

Recrudescenţa bancului în spaţiul urban al societăţii moderne (manifestată prin complinirea transmiterii orale cu cea a presei scrise, de exemplu), se datorează – pe de o parte – unor aspecte ce ţin de psihologia maselor (bancul ironizează, nu caracterizează, nu dă sentinţe, este impersonal, lasă pe ascultător să tragă concluziile) şi – pe de altă parte – funcţionalităţii diversificate.

Funcţia primară a bancului, aceea de amuzament, divertisment (niciodată gratuit, aceasta structura narativă constituind, de fapt, o modalitate de transmitere a unui anumit tip de cultură) poate fi convertită, într-o strânsă relaţie cu aspectele ţinând de contextul sociocultural, cel economic şi politic. Astfel, poate deveni o formă de respingere a politicului (demitizarea liderilor, de exemplu), de solidarizare, rezistenţă (în condiţiile regimurilor totalitare) sau o formă de a detensiona realitatea socioculturală.

Prin circulaţie intensă în procesul transmiterii de la un performer la altul (un număr practic infinit de purtători ai mesajului) s-a ajuns la o anumită structură stereotipă, un automatism de construire a poantei care conferă acestei specii narative legitate, diferenţiind-o de comunicarea de tip conversaţional (de exemplu, schema întrebare–răspuns, faptul divers, discuţiile între prieteni ş.a.m.d.).

În general, oricare dintre membrii unui grup informal (fără diferenţieri de instrucţie, nivel cultural) se poate situa pe poziţia performerului sau a receptorului. Disocierile pot apărea, însă, la nivelul tipologiei bancurilor care acţionează ca o marcă a identităţii grupului respectiv.

Un alt aspect al distribuirii rolurilor l-ar putea constitui diferenţierile în funcţie de vârstă, sex în performarea şi receptarea bancurilor. De exemplu, bancurile politice sau cele cu tentă sexuală sunt relatate numai între membrii maturi ai familiei; bărbaţii – care prin satisfacerea stagiului militar au fost componenţi ai unor grupuri informale specifice mediului armatei – pot fi purtătorii unui repertoriu interesant de bancuri cazone ş.a.m.d.

În relaţie cu alte structuri narative, performate în mediile rurale de la sate, trebuie evidenţiată tendinţa snoavei tradiţionale de convertire într-un tip de naraţiune care se concentrează într-un singur episod narativ. Dinamica acestei specii – care se înscrie într-un proces de contemporaneizare – a condus, prin depăşirea mai multor etape, la o formă apropiată de aceea a bancului sau anecdotei.

În acest sens, o cercetare întreprinsă asupra bancurilor ar putea urmări relaţia acestui tip de naraţiune cu anecdotă (categorie narativă tradiţională de care se deosebeşte, în principal, prin nuanţe funcţionale) şi snoava performată în mediul rural specific societăţii contemporane.

Bibliografie selectivă:

1. Alan Dundes 1971. *Laughter Behind The Iron Curtain. A sample of Rumanian Political Jokes* in "The Ukrainian Quarterly", Vol. XXVII, No.1, 1971, New York.

2. Călin Bogdan Ştefănescu 1991. *Zece ani de umor negru românesc,* Bucureşti Editura Metropol-Paideia.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Din Trupul Ecclesiei. Spre treptele duhovniciei

O posibilă cronică creştină ar putea cuprinde şi revelarea unei învăţături – în sensul didascaliei religioase – care să aibă în centrul atenţiei Cuvântul lui Dumnezeu şi care să provină dintr-o matrice monahală unde Predania şi literatura patristică iluminează toposul marcat de divinitate. Lucrarea ieromonahului Arsenie Boca "Cărarea Împărăţiei" (ed. a II-a, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Dr. Timotei Seviciu, episcopul Aradului şi Hunedoarei, la editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 2001) reprezintă o ilustrare desăvârşită a expresiei înduhovnicirii întru Hristos a fiinţei umane.

O asemenea carte de zidire creştină, dincolo de complexitatea tematică şi de fondul teologic profund esenţializat, recomandă una dintre figurile de excepţie ale monahismului românesc, Părintele Arsenie Boca. E greu să te apropii de o astfel de lucrare care, în pofida dimensiunii sale erudite, implică din partea lectorului, în calitatea sa de participant la traseul înduhovnicirii, o autentică trăire religioasă.

Miza este mare, mai ales în actualul context postmodern de secularizare a valorilor când de-sacralizarea a atins, pe alocuri, cote alarmante. De altfel, părintele Arsenie Boca afirmă, în *Cuvântul înainte*, că singura cale spre desăvârşire o constituie trăirea învăţăturii creştine în toată adâncimea ei şi-n toată sinceritatea noastră.

Într-un spirit filocalic, Arsenie Boca ne conduce paşii spre devenirea spirituală totală, care implică o transfigurare, o epifanie primordială a creşterii umane de la chip către asemănare.

Este interesant să urmărim întregul parcurs al *Anthropos*-ului în calea sa către iluminare, conturată mutatis mutandi, asemenea Sf. Ioan Scărarul, prin intermediul mai multor trepte. Posibilitatea de refacere a firii omeneşti nu s-a putut produce decât în Iisus Hristos, prin ale cărui întrupare şi moarte, fiinţa umană a renăscut, căpătând un nou chip. Continuarea biruinţei prin Taine asigură omului o apropiere mai mare de Dumnezeu, căci prin acestea se realizează omorârea păcatului şi mântuirea firii. Astfel, prin Sfântul Botez – semn că Ecclesia se naşte de "sus" – fiinţa umană primeşte ştergerea păcatului originar, prin Ungerea cu Sfântul Mir, sălăşluirea în interiorul fiecăruia a "darurilor" Duhului Sfânt, iar prin Sfânta Împărtăşanie, omul îl primeşte pe însuşi Domnul Dumnezeu şi Mântuitorul Iisus Hristos. În fond, finalitatea este creşterea făpturii umane în dimensiunile spirituale, conferite de jertfa înţeleasă, deci acceptată, a lui Hristos.

Atingerea cunoştinţei a ceea ce fiecare individ este, a relaţionării cu divinitatea, a locuirii sale în structura noastră spirituală, a libertăţii ca posibilitate de alegere, toate acestea ne conduc, invariabil, la o metanoia a viziunii creştine despre lume şi viaţă, la o "restaurare" a omului.

Una dintre forţele esenţiale pe care omul se sprijină în lupta nevăzută este şi voinţa, cea care, ascultând de cunoştinţă, poate bascula fie spre planul sensibil, fie spre cel divin. De regulă, cei care se supun voinţei au tăria să poarte acest război până la capăt şi pot spera la mântuire. Înainte de a se ridica la nivelul contemplaţiei, fiinţa trebuie să treacă prin faza îndeplinirii poruncilor divine, prin faza dobândirii virtuţilor şi prin cea a realizării faptelor. De pildă, monahii recomandă drept virtuţi fundamentale în transgresarea obstacolelor: sărăcia, fecioria şi ascultarea. Dintre toate acestea, ascultarea devine proba cea mai dificilă, întrucât presupune atingerea unui stadiu deosebit – mucenicia – în vederea continuării drumului crucii.

Părintele Arsenie Boca subliniază faptul că, dincolo de atingerea acestor trepte, omul trebuie să ajungă la o trăire creştină intensă, la o conlucrare harică cu Verticala Divinităţii.

Nu întâmplător, Origen şi Maxim Mărturisitorul concep traseul creştinului, ce se întinde de la lucrarea poruncilor până la cunoaştere, ca o cale lăuntrică, tainică a lui Dumnezeu în om, de la coborârea pe pământ în chip de rob şi până la suirea pe muntele Taborului.

Din perspectiva antropologiei religioase, omul are dimensiunile intenţionalităţii divine, centrul şi sinteza creaţiunii sale: conjuncţia celor două planuri – lumea văzută şi lumea nevăzută. Prin această dublă valenţă, adică cea de persoană vizibilă şi non-vizibilă, fiinţa umană trăieşte în adevărata valoare.

Apropierea de Învăţătura creştină şi de Predanie nu se poate realiza decât în interiorul Ecclesiei, trupul mistic al lui Hristos, unicul intercesor cu divinul.

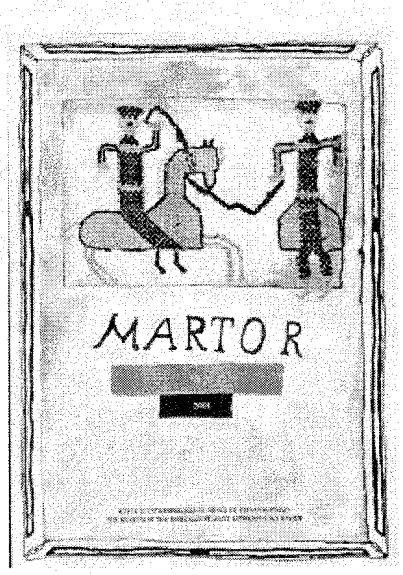
Într-o lume parcă tot mai despiritualizată, mai aplecată spre pragmatism şi materialism, opera de adâncă înţelepciune şi de opulenţa mistică a Părintelui Arsenie Boca apare ca o eliberare, ca o evadare din perfidia unui mediu imund într-o zonă diafană a divinului.

"Străvechea noutate a modelului ortodox", despre care frumos vorbeşte şi Teodor Baconski, poate fi pe deplin aplicată şi paradigmei monahale întruchipate de Părintele Arsenie Boca, o îmbinare reuşită a tipului patristic, a profunzimii şi complexităţii filocalice cu simplitatea aproape deconcertantă a părinţilor egipteni din Pateric.

"Cărarea Împărăţiei", o carte de aleasă simţire şi vibraţie creştină, se poate percepe şi din perspectiva unui traseu iniţiatic, schiţat sub forma exemplară a unor trepte spre "nevoinţă şi desăvârşire". Astfel, ea capătă valoarea unui "tratat de înduhovnicire" care ne provoacă la o reflexie interioară profundă, la o confruntare cu noi înşine, în vederea revelării orizontului binelui, constituindu-se într-o "prolegomenă la o artă a speranţei".

(Constantin Mihai)

Martor. Revista de antropologie a Muzeului Ţăranului Român



Numărul 6/2001 al revistei de antropologie a Muzeului Ţăranului Român, "*Martor*", consacrat problematicii complexe a Balcanilor reuneşte câteva contribuţii esenţiale ce poartă semnătura unor personalităţi incontestabile precum: Marianne Mesnil ("Balkanique toi-même!"), Andrei Pleşu ("Pourquoi doit-on sauver les Balkans"), Teodor Baconski ("Les Balkans ou l'obsession décrépite"), Horia Bernea ("Athos: un lieu contraint"), Andrei Scrima ("Les Roumains et le Mont Athos"), acestea nefiind decât o parte din studiile publicate în acest număr consistent şi bine întocmit al revistei.

Materialele, marea lor majoritate apărute în franceză şi doar o parte în engleză, abordează profesionist diverse aspecte ale problemei Balcanilor, de la istoria spaţiului balcanic până la chestiuni de antropologie culturală, religioasă, de la dimensiunea etno-lingvistică până la paliere interesante ale nucleului panbalcanic la nivelul muzicii corale româneşti. În această geografie arheologică şi simbolică totodată a spaţiului balcanic, în acest mozaic extraordinar de practici şi tradiţii, este de-a dreptul imposibil să nu remarci profunzimea unui topos încă prost cunoscut – sau, mă rog, peiorativ perceput şi prizat – şi deloc înţeles. Este suficient să amintim materialele lui Andrei Pleşu şi Teodor Baconski din acest număr al revistei pentru a putea vorbi despre o reconfigurare şi, de ce nu, o reconsiderare – în sensul demitologizant şi demitizant al prejudecăţilor şi revalorizant al engramei specifice a topos-ului balcanic– pertinentă a problematicii Balcanicilor. Nu putem omite interesantele materiale ale regretaţilor Horia Bernea şi părintele Andrei Scrima despre grădina superbiei spirituale athonite, despre legătura profundă de afinitate structurală a românilor cu acest esenţializat centru monahal răsăritean. Sunt pagini pline de miez care ne înfăţişează simplitatea şi complexitatea, deopotrivă a unei matrice stilistice şi culturale a monahismului răsăritean, o proiecţie in ascensu a Athanor-ului.

Eseul încântător al Ancăi Manolescu despre "Le lieu du voyageur. L'itinerance spirituelle dans l'Est européen moderne", de o eleganţă şi o subtilitate intelectuală evidente, demontează o serie de stereotipii şi clişee occidentalizante, dar şi răsăritene, despre "două moduri ale tradiţiei", – apropiindu-se, într-un fel, de ceea ce promovează şi Cristian Bădiliţă, în privinţa revalorizării corecte şi oneste a tradiţiei, pe fondul modernităţii – , propunând drept un cod hermeneutic, în calitatea sa de intercesor: itinerariul spiritual al călătorului.

Merită menţionate şi materialele lui Augustin Ioan despre "Bucharest between Istanbul and Sarajevo. Radical Reconstruction as Anti-nostalgic Treatment", al lui Şerban Anghelescu despre problema sacrificialului în naraţiunile balcanice ("L'homme emmuré. Le theme du sacrifice dans les récits balkaniques").

Vorbeam şi despre existenţa în acest număr a unor chestiuni de etnolingvistică sau mai precis de istoria limbii, sub raport cultural. Este cazul studiilor semnate de Dominique Belkis "Vers une définition de la méglénité", Marian Ţuţui "Le destin des derniers Istro-Roumains" şi nu în ultimul rând studiul distinsei cercetătoare Irina Nicolau despre "Les caméléons des Balkans. Les Aroumains aujourd'hui", studiu care poate sta la loc de cinste în bibliografiile specialiştilor români şi numai în istoria limbii şi dilectologie. Toate aceste contribuţii importante în cercetarea dialecticală a graiurilor limbii române trebuie corelate, invariabil, cu perspectiva etnologică şi antropologică pentru a avea o viziune integrală a acestui fenomen etnolingvistic. Credem că studiile erudite şi pertinente din punct de vedere ştiinţific ale Irinei Nicolau şi Dominique Belkis ar trebui să nu lipsească din bibliografia universitară obligatorie, dat fiind noutatea şi originalitatea lor.

Se cuvine să menţionăm şi materialele semnate de Viorel Stănilă "The Albanian in his own habitat: a dated Portrait", Assia Popova "Ne tirez pas sur le Bulgare!", Speranţa Rădulescu "Musician Gică Diricel: His Music and Estrangement", Ezdra Sljukic "Sociological Aspects of the Peasants' Cooperatives in Southeastern Europe: Serbia and Romania Compared", un reuşit studiu de caz aplicat celor două spaţii. Şi nu în ultimul rând, amintim şi studiul istoricului Victor Ciocâltan de la Institutul N. Iorga din Bucureşti, referitor la toposul ortodox din secolele XIV-XV, din zona carpato-balcanică, un topos aflat între două religii: cea catolică şi cea islamică "Entre le catholicisme et l'islam: le monde orthodoxe de l'espace carpato-balkanique aux XIV-XV siècles".

O revistă profesionistă, de ţinută academică, care merită toată lauda şi care constituie, printre publicaţiile de specialitate, un veritabil reper, drept pentru care îi urăm să aibă parte de o existenţă cât mai îndelungată şi de o calitate şi exigenţă pe măsură.

(Constantin Mihai)

"Odiseea sufletului" şi "Tezaur epistolar «Izvorașul»", apariţii noi la Editura Centrului Creaţiei Populare Mehedinţi

Printre alte publicaţii din anul 2001, Centrul Creaţiei Populare Mehedinţi a tipărit, şi prin osârdia scriitorului Isidor Chicet, altminteri directorul instituţiei, două cărţi. De altfel, editura amintită s-a produs sistematic în ultimii ani şi a propus specialiştilor şi cititorilor de orice fel lucrări etnofolclorice, în marea lor majoritate, finalizarea unor cercetări de teren şi studiu îndelungat.

Una dintre cele aceste cărţi este şi cea a muzeografului Vasile Şişu *. *Odiseea sufletului*, aşa cum prefigurează şi titlul, pare a fi, înainte de toate, un discurs asupra marii treceri a sufletului către spaţiile extramundane. Dar pentru a contextualiza suficient demersul, autorul simte nevoia (firească) să complinească marea călătorie, să mărească sfera de cercetare şi interpretare şi asupra mitologiei funerare incubată, dar şi asupra ritualului propriu-zis cu sincreticele sale limbaje.

Exprimarea metodologică şi ştiinţifică a autorului este susţinută, mai ales, de materializarea unui travaliu asiduu de treizeci de ani de culegere, descriere, clasificare a complexelor secvenţe şi exprimări funerare. Spaţiul de referinţă este cel al Mehedinţului, performator al cântecelor ritual-funerare, dar cu dese trimiteri şi comparaţii cu zonele de interferenţă, învecinate: Gorjul, Caraşul, partea de câmpie a Olteniei sau altele corespondente într-o măsură mai mare sau mai mică: Hunedoara, Banatul sârbesc etc.

Ni se pare că volumul semnat de Vasile Şişu este scris în "dulcele stil clasic"; el continuă, de fapt, străduaniile unor autori preocupaţi de thanatologia autohtonă: ne gândim la Simion Florea Marian, la Teodor Burada, Charles Laugier, la Constantin Brăiloiu sau Ernest Bernea cu a sa postumă lucrare "Moartea şi înmormântarea în Gorjul de nord" etc.

Marea calitate a cărţii lui Vasile Şişu este argumentată de însăşi utilitatea ei, căci cine va dori să studieze şi să interpreteze pe viitor ritualul funerar din zona de performare mehedinţeană va găsi în lucrarea autorului severinean informaţii utile, precise şi bine structurate. Şi asta pentru că, cel puţin, corpusul de cântece funerare (ale cărui texte sunt transcrise în ultima parte a volumului) este inedit. Autorul şi-a propus şi stabilit programatic cercetarea a 12 puncte-nucleu de intensă performare a cântecului funerar. Acest areal cultural cuprinde partea de nord a Mehedinţiului, începând din Plaiul Cloşani şi continuând până aproape de Strehaia.

Structura cărţii pare destul de simplă. După un scurt expozeu asupra distincţiei cântec ritual/bocet, se procedează la ordonarea şi clasificarea cântecului funerar, avându-se în vedere o genuină orientare: se păstrează practic spaţio-temporalitatea scenarizării. Pentru o exemplificare a clasificării sau, după cum susţine autorul, pentru a avea "un punct solid de plecare (...) ca să înţelegem (...) întreaga simbolistică funerară" (p. 29), ni se propune o prezentare taxinomică a cântecelor funerare din satul Runcu (Şovarna) însoţită atât de contextualizarea firească cât şi de transcrierea textelor culese în anul 1978.

Partea a doua a cărţii cuprinde descrierea secvenţională şi nuanţată a ritualului, începând de la semnele prevestitoare şi până la ultimele pomeni.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Ca narație fundamentală a mitologiei funerare, marea călătorie face obiectul părții a treia a lucrării. Vasile Şişu susține complementar şi necesitatea eşafodării unui complex ritualic, a unei structuri care ar fi reificată, în afara "imaginilor şi simbolurilor descrise în textele funerare", de "gesturile, momentele şi obiectele funerare" (p. 133), invitând la lecturi cât mai atente poetice şi poietice pentru că "nici un cuvânt nu este întâmplător în poeziile funerare, fiecare ascunde o anumită valoare simbolică, iar noi trebuie să deslușim simbolul sau mitul care stă în spatele unui cuvânt .... Noi trebuie ...să ne străduim să reconstituim, atât cât putem, morfologia şi funcția mitului sau a simbolului, având în vedere şi contextul..."(p. 136).

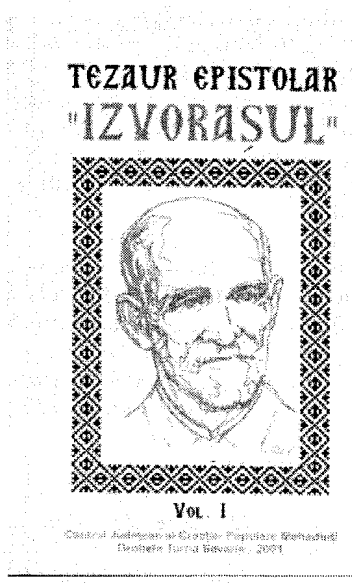
În general, autorul *Odiseii sufletului* consideră şi încearcă să demonstreze că mitologia funerară românească se bazează pe structuri arhaice, precreştine. Şi totuşi, în acest context mi se pare hazardată: "Dar filosofia populară (!)- scrie autorul - merge mai departe decât teologia creştină: îi tratează în mod egal pe toți oamenii"(p. 157). Această amoralitate este contrazisă, în opinia noastră, de chiar conştientizarea opoziției stânga/dreapta, după principiul bine/rău. Ori această conştientizare nu poate intra decât în sfera moralității.

Oricum, se pare că Vasile Şişu şi-a propus o "reconstrucție" şi o decodare a elementelor mitologice precreştine şi mai puțin starea de omogenizare a substratului cu influențele ulterioare, chiar dacă surprinde, spre exemplu, similitudini narative şi semantice între marea trecere şi apocrifele creştine cu circulație frecventă în spațiul cultural românesc.

Ultimele două segmente ale lucrării coincid cu analiza unor "personaje", simboluri sau secvențe simbolice ca transpar din limbajul poetic al ritualului sau care pot avea legătură cu el: Marea zeiță, zeița Bătrână, Zeița Morții, alte zeități chtonice sau Pomul vieții şi arborele, scara, muntele sacru sau cucul, cocoşul etc. Totodată se fac trimiteri sistematice şi se stabilesc punți şi consonanțe cu mitologii care ar fi putut influența sistemul culturii autohtone: în special la cele greco-romane sau mediteraneene, dar şi la actele consemnate de J.Frazer, Mircea Eliade, E.Rhode etc. Demonstrația nu folosește doar textul poetic funerar, ci se extinde şi la alte genuri şi specii ale oralității: basme, colinde, balade.

În ciuda unor disonanțe, incongruențe şi forțări în interpretare, a unor formulări grăbite, cartea lui Vasile Şişu, aşa cum afirmam deja, îşi va dovedi în timp utilitatea.

A doua carte editată de instituția mai sus amintită se constituie ca o formă de RESTITUTIO**. Tipărit în sobre condiții grafice, volumul *Tezaurul epistolar "Izvoraşul"* ne relevă o lume mare, diversă, interesantă şi ne oferă, totodată, şi şansa unei altfel de percepții, mai bogată, a preacucernicului părinte Gheorghe N.Dumitrescu-Bistrița.



Mărturisesc că am citit lucrarea cu o motivată nostalgie şi asta pentru că l-am cunoscut prin anii '90 pe harnicul folclorist oltean. I-am simțit atunci frumusețile sufletului şi ale firii, împăcarea cu sine şi cu ceilalți, înclinarea spre a comunica simplu şi firesc şi, nu în ultimul rând, dragostea sinceră şi grija pentru cultura populară, pentru creatorii ei. Remarcasem cu mult în urmă că vajnicul culegător de folclor, semnatar şi el al Legământului Tovărăşiei Folcloriştilor Olteni (la început de an 1927, la Ştefăneşti-Vâlcea, în casa unui alt preot folclorist, Teodor Bălăşel), s-a încrâncenat, şi pe propriile speze, să asigure continuitatea tipăririi "Izvoraşului".

Interesul pentru lectura cărții provine şi din consistența genului care poate proiecta asupra vremurilor şi oamenilor altfel de imagini, mai intime, şi, implicit, profunde, grăitoare. Marea cuprindere epistolară pe care ne-o oferă cartea (500 de scrisori şi 99 de semnatari) poate fi receptată dintr-o dublă perspectivă: una, evident, culturală care conține informații, de regulă inedite, asupra stării culturii autohtone, a demersurilor ei, asupra instituțiilor şi oamenilor care le-au slujit; o a doua perspectivă ar fi cea biografică şi istorică, de genul oamenii, faptele şi, mai ales, conjunctura întâmplărilor.

Cine nu l-a cunoscut pe părintele din Bistrița, ar putea fi surprins de bogata corespondență purtată cu personalitățile timpurilor. Dar, n-ar mai fi surprins, dacă ar afla că la 75 de ani, după cum ne informează semnatarul întemeiatului studiu introductiv, Nicolae Chipurici, preacucernicia sa îşi dorea să devină student la litere. În general, toți cei care i-au scris părintelui Dumitrescu-Bistrița (intelectuali sau politicieni) apreciau efortul editorial şi calitatea "Izvoraşului". Din tonul şi stilul epistolelor se remarcă şi respectul de care se bucura folcloristul printre personalitățile momentului. Astfel, se învredniceau să-i scrie părintelui profesorul universitar de la Chişinău, T.G.Bulat, filologul I.Candrea, compozitorul Ion Chirescu, profesorul universitar I.C. Chițimia, compozitorii Dimitrie Cuclin şi Sabin Drăgoi, prof. univ Al. Dima, folcloriştii A. Fochi şi A. Gorovei, muzicologii Brăiloiu şi H.Brauner, politicianul I. Mihalache, Nicolae Iorga şi Simion Mehedinți, savantul C.S.Nicolăescu-Plopşor, profesorul universitar Mihai Pop şi mulți, mulți alții

La 25 decembrie 1939, din Dobreşti-Muscel, Ion Mihalache, fruntaşul țărănist îi transmitea preotului Dumitrescu-Bistrița cu meşteşugite vorbe: "Douăzeci de ani de viață pentru o revistă iscodită şi întreținută într-un sat, în mijlocul sărăciei naționale (!!!) constituie o verificare a existenței multor virtuți fericit îmbinate acolo: înțelegerea sufletului țărănesc, iubirea împinsă la pasiune a acestui suflet; talentul pentru descoperire, şlefuire şi prezentare; spiritul de gospodărire a unei astfel de întreprinderi, cu atât mai dificile, cu cât e mai delicată;" (p. 219).

Prieteneşte, cu căldură şi prețuire, în incomparabilul său stil, îi scria şi C.S.Nicolăescu-Plopşor, prin ghenar 1962: "Taică părinte Gheorghe... Văd că nici acum la aproape şaptezeci de ani nu te-ai astâmpărat. Şi adecă de ce te-ai stâmpăra? Eşti bătrân? Nu! S-a isprăvit secerişul folclorului? Nu! El creşte şi roieşte continuu şi, dacă sunt prea puțini aceia care-l culeg o parte din el se scutură şi se pierde"(p. 235).

Tezaurul epistolar "Izvoraşul" are, într-adevăr, o valoare documentară exemplară. Cartea merită a fi citită şi prețuită.

*Vasile Şişu, *Odiseea sufletului*, Centrul Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu-Severin, 2001.

***Tezaur epistolar "Izvoraşul"*, vol.1, ediție îngrijită de Nicolae Chipurici, Centrul Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu-Severin, 2001.

(Cornel Ducan)

A ajuta pe cel sărac. Între datoria creştină şi grija statului

Sărăcia pare a fi fost întodeauna o prezență cotidiană. Istoricul, sociologul, antropologul, fiecare lucrând cu instrumentele sale, încearcă să reconstituie dimensiunile fenomenului, dar şi (mai ales) modalitățile în care ea a fost valorizată de societate, în diferite perioade, discursul cultural care a contribuit la crearea şi difuzarea unei anumite imagini despre sărăcie şi sărac. De la săracul iubit şi încercat de Dumnezeu (Iona), de la sărăcia asumată ca virtute creştină esențială (ordinele cerşetoreşti şi, inițial, cele cavalereşti), până la implicarea statului în asistarea sa sau la prezența ocultată din perioada regimului comunist, pentru care prezenta riscul punerii sub semnul întrebării a fericirii şi bunăstării egalitariste, iată tot atâtea etape ale unui traseu care merită reconstituit.

Pentru cei care se ocupă de studiul sărăciei şi al săracului în perioada Vechiului Regim, nu sunt puține dificultățile pe care le prezintă un astfel de demers. Michel Mollat, unul dintre specialiştii consacrați ai problemei, le atribuia unei anumite ambiguități care depinde atât de terminologie, cât şi de o anumită relativitate socială, deoarece, finalmente, "întotdeauna eşti mai mult sau mai puțin sărac decât altul"[1].

Asumându-şi riscurile unei asemenea cercetări, în cadrul unui spațiu bine definit (Țara Românească şi Moldova într-un lung secol al XVIII-lea), d-na Ligia Livadă - Cadeschi demonstrează că un asemenea demers are şanse de reuşită şi la noi. Rezultat al unei activități doctorale, încununate cu succes în anul 2000, în cadrul Institutului de Studii Sud - Est Europene, lucrarea * merită toată atenția specialiştilor, ea depăşind cu mult, prin deschiderea spre istoria mentalităților, lingvistică istorică, sociologie, cadrul prudent al istoriei sociale în care autoarea încearcă să se păstreze (fără să reuşească întotdeauna).

Incursiunea autoarei în lumea sărăciei se desfăşoară dintr-o perspectivă specială, cea a asistenței acordate săracilor din Țara Românească şi Moldova. Chiar dacă se apelează în primul rând la documentele de cancelarie, care ne pun în relație nemijlocită cu viziunea puterii, această (aparentă) limitare de perspectivă este depăşită prin utilizarea cu pricepere şi a altor surse (cronici, descrieri ale călătorilor străini, texte parenetice, juridice şi religioase). Pe parcursul a opt capitole d-na Livadă Cadeschi încearcă să prezinte variatele ipostaze ale sărăciei. După oferirea unor utile repere metodologice şi bibliografice (primul capitol), este reconstituit cadrul istoric cu toate elementele sale (războaie, epidemii, fiscalitate excesivă etc) care şi-a pus inevitabil amprenta pe un chip particular al sărăciei din cele două țări românești.

Vocabularul sărăciei este unul dintre elementele necesare unei astfel de incursiuni, raportările semantice la realitățile sociale dând totodată seama şi de modificările operate la nivel mental, ceea ce ne ajută să înțelegem mai bine de ce cerşetorul devine o prezență suspectă, iar vagabondul o figură detestată, mai ales în contextul "dezordinilor" sociale şi politice de la începutul secolului al XIX-lea.

Un loc aparte revine analizei gestului caritabil care, fie în varianta sa individuală, fie în cea instituționalizată (Biserica, domnia), este plasat într-un spațiu delimitat de tradiția creştină a ajutorării aproapelui şi de filantropia specifică Luminilor care insistă pe asigurarea fericirii tuturor cetățenilor unui stat (ultimul caz).

Formele de organizare ale săracilor în bresle, modul în care autoritatea princiară se implică în reglementarea statutului săracilor valizi şi acelor invalizi, interzicerea expresă a cerşetoritului în spațiile publice, începând cu ultimele decenii ale sec. XVIII, constituie subiectul unui alt capitol.

Dacă anterior autoarea se oprise asupra săracilor obişnuiți, un capitol special (p.188-206) are în vedere săracii proveniți din rândurile categoriilor privilegiate, aşa numitele "obraze scăpătate". Autoarea insistă asupra acelor instituții care se ocupă expres cu ajutorarea acestui tip de săraci, considerați de autorități mai importanți decât săracii obişnuiți, prin faptul că o anumită mentalitate îi împiedică să-şi declare neputința. De regulă aici sunt cuprinşi atât membrii familiilor boiereşti, cât şi foşti negustori, militari sau slugi domneşti. Identificarea şi analiza activității acelor instituții specializate precum Cutia Milelor este atent făcută de autoare care ajunge la câteva concluzii importante: domnia se implică direct în buna funcționare a acestor instituții; resursele lor financiare nu sunt stabile, ceea ce ridică problema eficacității pe termen lung a activității desfăşurate; în ciuda solicitărilor, numărul de beneficiari este redus, de o atenție deosebită beneficiind femeile

Sărăcia este un fenomen care nu ține seamă de vârstă, motiv pentru care un ultim capitol, (p.207-223) este dedicat copiilor săraci şi orfanilor. Pentru Europa secolelor XVII-XIX, precizează autoarea, asistența asigurată copiilor abandonați este unul dintre subiectele principale de reflecție. Domnia practic a tutelat această activitate de la primele sale începuturi prin grija față de instrucția copiilor săraci, organizarea unor aşezăminte speciale pentru orfanii săraci şi copiii abandonați (Orfanotrofia) sau reglementarea tutelei orfanilor din familii boiereşti, domnia manifestând un interes sporit în privința administrării corecte a averilor orfanilor, chiar dacă tutorele era ales de mitropolit.

Câteva concluzii majore se pot desprinde din acest incitant studiu. În primul rând, în sensibilitatea colectivă românească motivația ajutorării săracului este şi rămâne profund religioasă, chiar dacă atitudinile domnitorilor fanarioți nu rămân străine de ideile moderne ale perioadei. În acest sens, atrage atenția autoarea, nu este lipsit de importanță faptul că organizarea asistenței săracului este în strânsă legătură cu urcarea pe tronul celor două țări a unor principi fanarioți care se încadrează tipului de despot luminat. Interesantă ni se pare şi opinia autoarei potrivit căreia toată această implicare a principelui fanariot în activitatea de asistare a săracilor, prin ideologia aferentă, serveşte fundamentării imaginii bunului principe, în condițiile creşterii criticilor interne la adresa regimului fanariot.

Pe de altă parte, apreciază autoarea în încheierea volumului, această implicare a domniei provenea şi dintr-o profundă grijă pentru asigurarea stabilității sociale. Măsurile inaugurate în acest sens, arată că principii fanarioți sunt la curent cu ideile moderne, specifice epocii: interzicerea cerşetoritului şi a vagabondajului, obligativitatea muncii pentru săracii valizi, eliminarea cerşetorului din spațiul public şi izolarea sa în spații speciale, asigurarea instrucției gratuite pentru copiii săraci, cu scopul combaterii proliferării sărăciei, ajutorarea acelor săraci incapabili de muncă (infirmi, bătrâni, văduve). Cea mai importantă trăsătură a acestei asistențe este diferențierea în funcție de statutul social, ceea ce face ca cei care aparțin unui statut privilegiat să se bucure de o mai mare atenție, cel puțin din partea domniei.

Credem că această cercetare, prin perspectivele pe care le deschide, merită luată în seamă şi de reprezentanții altor ştiințe socio-umane. Poate că o analiză a reprezentărilor despre sărăcie va fi completată, pornind de la studii iconologice sau de la cele fondate pe analize de limbaj (paremiologie), ceea ce ar contribui mult la înțelegerea modului în care românii s-au raportat de-a lungul timpului la un fenomen care n-avea cum să-i lase indiferenți.

Note:

1.Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Paris, Hachette, 1978, p. 10

*Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Nemira, 2001, 256p.

(Nicolae Mihai)

Suflet Oltenesc
ISSN: 1582 - 9839
Director: Mihai Fifor
Redactor şef: Nicolae Mihai
DTP: Antipa Croitoru
Revistă editată de Centrul Creației Populare Dolj,
Str. Al. Macedonski nr. 28, 1100, Craiova
Tel/fax: 051-12.48.44. E-mail: ccpdolj@yahoo. com

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Meşteri populari din Dolj.
Amalia Marica din Segarcea

Nicolae Dumitru

„Am ţesut pânză de borangic şi pentru Maiestatea Sa, Regele Mihai!"

Între ocupaţiile tradiţionale de pe teritoriul ţării noastre, ţesutul deţine un loc aparte; dar ţesutul pânzei din fir de borangic, fir depănat de pe gogoşile viermilor de mătase, ocupă un loc special în industria casnică ţărănească. Potrivit unei concepţii încetăţenite în mentalitatea tradiţională şi înregistrată de E. Niculiţă-Voronca, „pânza, lucrul pânzei e al Maicii Domnului; Maica Domnului le-a dat oamenilor pânza" [Evseev 1998: 471] .

„Pe lângă motivaţii de ordin social, încredinţarea artei torsului şi ţesutului aproape exclusiv femeilor avea şi o întemeiere mitico-simbolică, bazată pe analogia cu naşterea, procreaţia, zămislirea formelor noi de viaţă" [Evseev 1998: 471].

Un exemplu de dăruire în arta ţesutului pe meleagurile Doljului îl reprezintă şi ***AMALIA MARICA*** din Segarcea.

S-a născut în comuna Tunarii Noi, judeţul Dolj, localitate situată între Poiana Mare şi Băileşti, în anul 1913.

A urmat 6 clase în comuna natală şi apoi a încercat să meargă la liceu, la Calafat. Dar, pentru că nu avea decât 12 ani, nu putea fi primită la liceu. Tatăl său, contabil de profesie, a încercat şi a obţinut o dispensă de la minister şi, astfel, a putut deveni, mai devreme, elevă la Liceul Teoretic „Sfânta Maria" din Calafat.

Nu avea să termine, însă, cursurile acestui liceu, deoarece, după numai trei ani, acesta s-a transformat din liceu teoretic în liceu comercial şi cum tatăl său, contabil, nu a vrut ca fiica sa să urmeze cursurile unui astfel de liceu, a retras-o şi a înscris-o, la Drăgăşani, la o şcoală profesională, pe al cărui director îl cunoştea foarte bine. Această şcoală avea să se transforme şi ea în liceu industrial.

Transferată de la un liceu cu profil teoretic, unde habar n-avea de lucru de mână, la o şcoală de meserii, a trebuit să depună un efort deosebit să se acomodeze. Avea însă talent la desen. Învăţase bine scrierea rondă, scria foarte frumos, astfel că întotdeauna, caietele ei erau la expoziţie; scria titlurile la caietele de comenzi ale tuturor fetelor din şcoală.

A absolvit cu notă maximă, atât la desen, cât şi la lucru. Dar, fiindcă mama sa rămăsese singură şi avea nevoie de ajutor (tatăl se mutase cu serviciul în Ialomiţa), a fost nevoită să rămână vreo trei ani acasă. Situaţia o nemulţumea şi nu voia în ruptul capului să rămână în sat, mai ales că, în afară de preot şi învăţător, nu mai era nici un intelectual acolo.

Încrezătoare în posibilităţile sale, s-a înscris la concurs la Craiova, unde din 118 concurente a reuşit a 37-a; urma să facă trei ani specializare.

Profesoara de lucru, doamna Ilie, soţia profesorului Ilie Ioan, fost deputat pe vremuri, văzând că se pricepe la lucru, i-a încredinţat sarcinile cele mai grele. Venită de la ţară, se pricepea la războiul de ţesut şi atunci a fost repartizată să lucreze la războiul de pânză.

Covor oltenesc lucrat de Amalia Marica. Segarcea (1999) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Când era în anul al II-lea de specializare, s-a prezentat la instituţie şeful Regiei (astăzi, director) de la Domeniile Coroanei Segarcea şi a solicitat să-i fie recomandată o absolventă sau o practicantă care să lucreze în Atelierul de ţesătorie de la Segarcea, fiindcă maestra de pânză atunci făcuse cerere de pensionare, fiind în vârstă şi suferindă.

Profesoara Ilie a prezentat-o atunci pe ea, deşi nu voia să-i strice cariera fetei; aceasta mai avea de parcurs încă un an de practică. Şeful Regiei a insistat şi astfel domnişoara Amalia avea să ajungă salariată pe Domeniile Coroanei, la Atelierul de ţesătorie, unde, în urma unei probe de lucru, a fost angajată cu un salariu destul de mare, pentru vremea aceea, 1300 lei, plus locuinţă şi un tain de 10 kg lână pe an, pâine, lapte şi alte produse cu preţ redus.

Odată ajunsă în Atelier a încercat să realizeze tot felul de covoare: olteneşti, persane, caramanliuri, toate cu modele noi, modele proprii (maestra care fusese înaintea ei învăţase meşteşugul ţesutului la o mănăstire, nu avusese o şcoală superioară de specialitate).

Administrator al Domeniilor Coroanei, pe vremea aceea, era generalul Balif. După moartea acestuia a venit domnul consilier Solomon care a adus din Moldova, la Atelier, 12 fete. Pe lângă acestea au mai fost păstrate cele mai pricepute ţesătoare din Segarcea. Acestor muncitoare le erau asigurate masa şi cazarea, la internat.

Pe lângă renumitele podgorii de la Segarcea creşteau foarte mulţi duzi. Frunzele acestora reprezentau hrana pentru viermii de mătase crescuţi în Atelier, câte 130 g viermi de mătase, pentru care culegeau frunze zilnic cam 100 persoane. În plus, erau aduse aici pentru filat şi gogoşile de borangic de la crescătoriile din Sadova şi din împrejurimile Segarcei.

În urma unei inspecţii de la Bucureşti s-a constatat că îndeplineşte prea multe sarcini: atelierul de ţesut, creşterea viermilor de mătase, filatura (cinci maşini de filat) şi i s-a propus să-şi aducă un ajutor. Şi-a ales tot o absolventă de liceu, o femeie necăjită care rămăsese văduvă. Împreună au dezvoltat şi mai mult Atelierul. Domnii de la Bucureşti voiau chiar să-l transforme în atelier-şcoală, însă nu au mai reuşit, fiindcă în 1947 s-a schimbat regimul.

I s-au făcut chiar acte pentru a fi trimisă la specializare în Germania, dar între timp se căsătorise, avea copii, greutăţi, motiv pentru care a refuzat.

Într-o zi a venit de la Bucureşti mareşalul Negel cu un petic de pânză şi i-a zis:

Amalia Marica - Segarcea 1999 - Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

- Duduie, ai să poţi dumneata să faci pânza asta? Mi-o cere Maiestatea Sa, Regele!

A luat peticul şi s-a uitat la el...

- Dar pânza aceasta este ţesută la mine în Atelier, domnule mareşal!

- Nu se poate!

Ca să nu-l supere pe mareşalul Negel a continuat:

- O să mă uit mai atentă, cu lupa, şi atunci o să vă spun exact, dar eu cred că este ţesută la mine...

Au venit în vizită, la Segarcea, Maiestatea Sa, Regele Mihai, cu Regina Mamă, Elena. S-a organizat o mică expoziţie cu produse lucrate în Atelier. Le-a făcut cadou un balot de pânză de 30 m. Maiestăţii Sale, Reginei Elena, i-a oferit un cordon lucrat cu motive olteneşti, care i-a plăcut foarte tare. Au felicitat-o şi au întrebat-o dacă poate să lucreze un anume material brocart, cu care să fie îmbrăcat Castelul de la Pelişor. A primit ulterior un eşantion din acest material. Nu-l aveau în Atelier şi nici nu lucraseră aşa ceva. Au intrat cu toţii în panică. Au căutat şi au găsit un material asemănător la nişte femei din comuna Lipov, pe lângă Segarcea, lucrat din mătasea toarsă, obţinută de pe gogoşile viermilor de mătase care nu se filau bine.

Alte comenzi n-a mai primit din partea Maiestăţii Sale, decât pentru pânză de borangic.

A mai venit şi în alte vizite Maiestatea Sa, Regele, şi de fiecare dată aprecia: *"avem un Atelier care merită toate laudele"*.

Nu se lucra nimic pentru Segarcea; totul se trimitea la Bucureşti, iar de acolo în străinătate.

A primit felicitări de la colonelul Ulea, maestrul de ceremonii de la Curtea Regală.

A avut şi greutăţi şi a trebuit să suporte invidia celor din jur, dar a trecut cu bine peste toate.

Când a venit în Atelier, l-a găsit cu un război de pânză şi două de ţesut covoare olteneşti şi persane, iar când l-a lăsat în '48, l-a lăsat cu şase războaie de pânză, douăsprezece gherghefuri mari, afară de cele mici, cinci maşini de filat. Avea, de asemenea, la venirea regimului comunist, 300-400 m pânză de borangic, care a fost colorată în roşu şi s-au făcut din ea drapele sau a fost folosită la pavoazarea Palatului. I s-a rupt sufletul, dar ce putea să facă?!

Din '48, Atelierul nu mai există. Nici Domeniile Coroanei.

Amalia Marica n-a încetat însă să lucreze. A ţesut în casă. Unul din feciorii săi, stabilit la Braşov, are o cameră complet oltenească: carpete, draperii, feţe de masă, cuverturi, covoare. În cei peste 60 de ani de lucru nu şi-a notat cât a ţesut, dar trăieşte cu mulţumirea sufletească că a rămas ceva în urma ei. O doare, însă, că meşteşugul dispare încetul cu încetul pe meleagurile Doljului, în special ţesutul pânzei de borangic.

În viaţa sa, Amalia Marica n-a putut să pună covor oltenesc pe jos: *"Parcă-i strivesc floarea!... Şi mie-mi plac foarte mult florile, nu pot călca pe ele*!"

În ziua de 14 august 1999, Muzeul Civilizaţiei Populare Tradiţionale ASTRA a organizat în cadrul Muzeului în Aer Liber din Dumbrava Sibiului primirea de noi membri în Academia Artelor Tradiţionale. Ceremonia a cuprins înmânarea diplomelor şi vernisajul unei expoziţii dedicate noilor membri.

Printre noii membri ai Academiei Artelor Tradiţionale s-a numărat şi ***AMALIA MARICA***, ţesătoarea din Segarcea, care cu mândrie spunea: *„Am ţesut pânză de borangic şi pentru Maiestatea Sa, Mihai, regele românilor!"*

Bibliografie:

1. Ivan Evseev 1998. *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord, s.v.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj